Ph. U.
79

Ph. W. 78 Adamson

Ueber

Kant's Philosophie

von

Robert Adamson, M. A.

Professor der Logik an Owen's College in Manchester.

Unter Mitwirkung des Verfassers

übersetzt

von

C. Schaarschmidt.

LEIPZIG,

E. Koschny (L. Heimann's Verlag).

1880.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort des Uebersetzers.

Die nach erneutem Studium der Kantischen Lehre besonders seit den letzten zehn Jahren an's Licht getretene reichhaltige Litteratur, welche mit ihren Einzelforschungen und Gesammtdarstellungen jene Philosophie zu ihrem Gegenstande macht, hat deren gründlichere Kenntniss ohne Zweifel ganz erheblich gefördert. Aber da sich in dieser neukantischen Litteratur so ziemlich alle die Gegensätze philosophischer Weltanschauung, welche unsere Zeit überhaupt bewegen, nicht nur abspiegeln, sondern auch auf die dem Kriticismus darin gegebene Fassung und Darstellung mehr oder weniger maassgebend zurückgewirkt haben, so gewinnt es nicht selten den Anschein, als ob gewisse Interpreten Kant's nur dessen Namen gebrauchten, um, wenn auch unwillkürlich, ihren eigenen von jener Philosophie weit abweichenden Meinungen Eingang zu verschaffen und mittelst einer angeblichen Erneuerung der Theorie Kant's gerade diejenigen Denkweisen, welche zu bekämpfen dieser sich zur Aufgabe machte, in wenig veränderter Gestalt wieder geltend zu machen.

So nützlich also auch die sogenannte Rückkehr zu Kant für die Orientirung und Vertiefung des heutigen Philosophirens sein mag, so entschieden muss doch gegen den Versuch, unter der Aegide eines grossen Namens längst widerlegte Irrthümer als neue Wahrheiten wieder aufzustellen, Einspruch erhoben werden. Und gewiss kann dies nicht besser geschehen, als durch die Appellation von dem falsch ausgelegten an den richtig auszulegenden Kant, d. h. durch den Hinweis auf das wahre Wesen des Kriticismus, den wiederzubeleben und lebendig zu erhalten das Interesse der Wis-

senschaft gerade jetzt um so mehr erfordert, je heillosere Verwirrung das Aufstellen der verschiedensten und oft unbegründetsten Meinungen gegenwärtig in den Köpfen anrichtet.

Unter den Schriften, welche in dem eben bezeichneten Sinn die Philosophie Kant's behandeln, d. h. eine treue Wiedergabe und Verdeutlichung dessen sind, was dieselbe eigentlich will und leistet, damit von ihr als einem sicheren Ausgangspunkte aus weiter fortgeschritten werden könne, nehmen die im vorigen Herbst in Edinburgh bei Dav. Douglas erschienenen vier Vorlesungen des Professors Adamson, welche hier in deutscher Uebersetzung dem wissenschaftlichen Publikum neu dargeboten werden, einen hervorragenden Platz ein. Ausgehend von der Ueberzeugung, dass allein die Lehre Kant's nach kritischer Ueberwindung der einseitigen früheren Richtungen des Philosophirens in Grossbrittanien wie in Deutschland den richtigen Weg geöffnet habe, auf dem das wissenschaftliche Denken fortan zu wandeln habe, entwirft der Verfasser auf Grund treffender Interpretation in prägnanter Kürze den Grundriss des gesammten Systems. Ohne dessen Schwierigkeiten, Lücken und Mängel zu leugnen, versteht er doch der oft ungeschickten und darum täuschenden Ausdrucksweise Kant's den rechten tieferen Sinn der vorgetragenen Sätze zu entlocken und weist dabei auch ganz im Geiste des Kriticismus über die Schranken hinaus, welche Kant gezogen waren oder welche dieser in seinen Problemstellungen sich selbst zog. Schliesslich zeigt Prof. Adamson am Beispiele eines vielgerühmten Vertreters der neukantischen Schule, zu welchen widerspruchsvollen Consequenzen das heut zu Tage weitverbreitete unglückliche Streben führe, im angeblichen Anschluss an Kant, vom empiristischen Standpunkt aus, insbesondere aus den so beschränkten Mitteln der empirischen Psychologie (welche wohl gar mit vermeintlicher Unterstützung der Physiologie zur Fundamentalwissenschaft erhoben werden soll), Philosophie treiben zu wollen. Allerdings ist in den vorliegenden vier Vorlesungen, weil der Verfasser sich äusserster Kürze befleissigen musste, Einiges nur angedeutet, Anderes kaum berührt, und gar Manches nicht leicht verständlich, indessen sorgen die dem Texte angehängten reichhaltigen An-

merkungen dafür, dass zumal durch Nachlesen und Erwägen der angezogenen Originalstellen auch der mit Kant's Philosophie weniger Vertraute sich ein eingehenderes Verständniss verschaffen kann. Um nun die Benutzung der Citate aus der Kritik der reinen Vernunft zu erleichtern, hat der Uebersetzer den von Prof. Adamson nach der neuen Hartenstein'schen Ausgabe gemachten Anführungen die Seitenzahlen des in Aller Händen befindlichen Kehrbach'schen Textes (Leipzig, Phil. Reclam jun.) beigesetzt, und glaubt ausserdem bemerken zu müssen, dass Prof. Adamson in der liebenswürdigsten Weise die deutsche Uebersetzung Bogen für Bogen durchgesehen, wie auch in den Anmerkungen einige wichtige Zusätze beigefügt hat.

Indem der Uebersetzer diese von ihm in's Deutsche gebrachte Arbeit über die Philosophie Kant's dem philosophischen Publikum seines Vaterlandes mit dem Wunsche übergibt, dass dieselbe, wozu sie ihm sehr geeignet erscheint, auf dem Felde der Philosophie zur Stärkung des besseren Geistes beitragen möge, kann er bei dieser Gelegenheit nicht umhin, ihr ein paar Bemerkungen hinzuzufügen, mit denen er an Prof. Adamson's Schlussbemerkung anknüpft, dass die Rückkehr zu Kant einem dringendem Bedürfniss des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie entspricht.

Wenn wir, wie Prof. Adamson sich ausdrückt, das speculative Problem so wieder aufnehmen müssen, wie es aus Kant's Händen kam, so soll damit nicht gesagt sein, dass wir etwa bloss das zu wiederholen hätten, was Kant aufgestellt hat, denn das würde ja heissen, an die Stelle des Kriticismus einen mehr oder weniger todten Dogmatismus setzen, sondern es bedeutet, dass wir uns des Princips der Kantischen Philosophie wieder zu dem Zweck bemächtigen sollen, um es behufs weiteren Fortschreitens in der Speculation fördersam zu verwerthen.

Dies Princip aber, von dem Kant ausging — welches gegenwärtig vielfach entweder ganz vergessen oder doch ohne rechte Erkenntniss seines Charakters und seiner Tragweite angewendet wird — ist die Idee der Selbstständigkeit der Vernunft, freilich nicht als eines schöpferischen Ver-

mögens, wie es die ältere Metaphysik oder die neuere Wissenschaftslehre fasste, sondern als eines kritischen Vermögens, das als solches sich selbst völlig, das Gegebene aber, das Erfahrungsmässige oder die Natur annähernd zu begreifen vermag. Dies ist der Standpunkt des Kantischen Kriticismus, und es ist der von nun allein berechtigte Standpunkt des Philosophen. Die Idee der Selbstständigkeit der Vernunft als des kritischen Vermögens hat aber keine andere Begründung, als in der Selbstgewissheit der sittlichen Autonomie des vernünftigen Willens, welche ihrerseits wieder die Freiheit des Willens voraussetzt. Somit ist die Idee der Freiheit das eigentliche innerste Princip des Kriticismus; Freiheit drückt das Wesen der Vernunftthätigkeit an ihrer Quelle aus und bestimmt darum zunächst deren Doppelfunction als theoretische und praktische. Denn die theoretische Vernunft knüpft immerdar an ein Gegebenes an und beschäftigt sich mit einem solchen: das Gegebene wird aber als gegeben erkannt nur mittelst der Freiheit, deren Gegensatz es ist. Weiter ergibt sich daraus in der Theorie der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, von Stoff und Form der Erkenntniss, von Anschauung und Denken, von Erfahrung und Apriori; sodann auf dem praktischen Felde der noch tiefere Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, von gutem Willen und von radikalem Bösen — in Folge einer Analyse des Bewusstseins, die mittelst der in der Autonomie entdeckten Selbstständigkeit der Vernunft am Leitfaden der Freiheit die Gesetze des Erkennens wie des Handelns auffindet. Die Einsicht in diese Unterscheidung und zugleich solidarische Verknüpfung der theoretischen Seite der Vernunft mit ihrer praktischen als Autonomie und Freiheit, wobei der letzteren, der praktischen, der Primat und die Initiative über die erstere, die theoretische, zukommt [1]), ist Kant's neue methodologische Grundansicht, welche seinem Philosophiren und der Philosophie

---

1) Hieraus erhellt zugleich, dass die philosophische Weltansicht, welche mit der Erkenntnisstheorie anhebt und in der Metaphysik abschliesst, aus dem praktischen Lebensideal, nicht aber dieses aus der sog. Welterfahrung entspringt. Dies lässt sich durch die ganze Entwicklungsgeschichte des geistigen Lebens der Menschheit hindurch verfolgen und nachweisen.

überhaupt den Charakter eines kritischen Ethicismus aufgeprägt hat. Mag nun auch dieser von Kant zuerst angeschlagene kritisch-ethische Grundton von seinen Nachfolgern durch falsche Deutung alsbald zu einem neuen Dogmatismus verkehrt, mag er hinterher, sei es im Nebel phantastischer Theorien, sei es im Zwielichte verödender Skepsis, sei es gar in der Finsterniss eines roheren oder feineren Materialismus vernachlässigt worden sein — so bald der wissenschaftliche Geist sich wieder auf seine eigentliche Aufgabe, sich auf sich selbst besinnt, wird er immer auf's Neue, wie er im Grunde von Alters gethan hat, zu der uns von Kant in ihren Grundlinien vorgezeichneten Selbstkritik zurückkehren, welche ihren nächsten Fortschritt von einer neuen Analyse des Wesens der Autonomie aus Freiheit, vor der Kant selber stehen blieb, zu erwarten hat.

überhaupt den Charakter eines kritischen Philosophen aufgeprägt hat. Mag nun auch dieser von Kant zuerst angeschlagene kritisch-ethische Grundton von seinen Nachfolgern durch falsche Deutung alsbald zu einem neuen Dogmatismus verkehrt, mag er hinterher, sei es im Nebel phantastischer Theorien, sei es im Zuwüchse verödender Skepsis, sei es gar in der Finsterniss eines roheren oder feineren Materialismus vernachlässigt worden sein, — so bald der wissenschaftliche Geist sich wieder auf seine eigentliche Aufgabe, sich auf sich selbst besinnt, wird er immer aufs Neue, wie er im Grunde von Allen gethan hat, zu der uns von Kant in ihren Grundlinien vorgezeichneten Selbstkritik zurückkehren, welche ihren nächsten Fortschritt von einer neuen Analyse des Wesens der Autonomie aus Freiheit, wie der Kant selber [illegible] hatte, zu erwarten hat.

Inhalts - Verzeichniss.

Seite

Erste Vorlesung. Einleitung. Das allgemeine Problem der kritischen Philosophie.

Die „Rückkehr zu Kant". — Ihre Bedeutung und Ursachen. — Entwicklung des englischen Denkens als Hinleitung zum kritischen Problem. — Naturwissenschaft, besonders in Deutschland, und ihre Beziehung zu Kant's Philosophie. — Speculative im Kantianismus enthaltene Fragen. — Die transscendentale Methode im Unterschied von der psychologischen oder (natur-) wissenschaftlichen. — Kant's Weise, das Grundproblem der Erkenntnisstheorie aufzustellen. — Historische Voraussetzungen. — Hume. — Leibniz. — Synthesis das Wesen der Erkenntniss. — Analytische und synthetische Urtheile. — Die verschiedenen in der wirklichen Erkenntniss vorkommenden Elemente. — Raum und Zeit. — Die Kategorien . . . . 1—31

Zweite Vorlesung. Kant's Erkenntnisstheorie.

Die in der wirklichen Erkenntniss vorkommenden subjectiven Processe. — Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand. — Die objective Bedeutung der wirklichen Erkenntniss. — Productive Einbildungskraft und Schematismus. — Verhältniss der Anschauung zum Verstande. — Kant's Weise, dies Verhältniss darzulegen und die Schwierigkeiten seiner Darlegung. — Kant über Ursächlichkeit. — Analyse seines Raisonnements und Erwägung der Einwürfe dagegen. — Kant's Behandlung des subjectiven Idealismus. — Seine Ansicht von der Psychologie. — Uebersicht der Erkenntnisstheorie. — Ihre wahre Bedeutung. — Beschränkter und relativer Charakter der im eigentlichen Sinne so genannten Erkenntniss. — Verstand und Vernunft. — Das Ding an sich. — Vernunft und Ding an sich. — Wichtigkeit des Begriffs der Noumena für die weitere Entwicklung des kritischen Systems. — Uebergang zur Metaphysik. — Bedeutung der Kritik der Metaphysik. — Rationale Psychologie . . . . 32—60

Dritte Vorlesung. Metaphysische Ansicht der kritischen Philosophie.

Die Vernunft und deren Function. — Die Probleme der Metaphysik. — Die Antinomie und deren Bedeutung. — Die kritische Auflösung der Antinomie. — Die Idee der Freiheit

Seite

und das von Kant zwischen Noumenalem und Phaenomenalem angenommene Verhältniss. — Die Vernunft und die Idee Gottes. — Die Kategorie der Wechselwirkung und deren Wichtigkeit. — Kant's Kritik der Theologie. — Resultat der Kantischen Kritik der Metaphysik. — Vernunft und Verstand. — Empirische Zufälligkeit und das Urtheilsvermögen. — Princip der Begreiflichkeit der Natur als regulative Maximen gewährend. — Der Begriff des Zwecks und die Idee eines intuitiven Verstandes. — Ethische Teleologie. — Consequenter Uebergang zur praktischen Vernunftsphäre. — Freiheit und Pflicht. — Die Möglichkeit eines Verbindlichkeitsgesetzes. — Formaler Charakter der Kantischen Ethik. — Die ethische Antinomie und deren Lösung. — Die Postulate der praktischen Vernunft. — Ihre Bedeutung. — Vernunft, speculativ und praktisch gefasst. — Der Begriff des Zwecks als die schliessliche Vermittelung in Speculation und Praxis. — Urtheilskraft und Begriff des Zwecks. — Mechanismus und Zweckursache. — Allgemeines Princip, auf dem das Urtheil der Zweckursache beruht. — Empirische Zufälligkeit und Zweck. — Die Idee eines intuitiven Verstandes. — Zwecke und Organismen. — Ethische Teleologie als das schliessliche Resultat der Kantischen Philosophie . . . . 61—96

Vierte Vorlesung. Neuere Auffassungen des Kantianismus.
Uebersicht der Kantischen Metaphysik und Erkenntnisslehre. — Unterscheidung zwischen (Natur-) Wissenschaft und Metaphysik. — Grenzen der (natur-) wissenschaftlichen Erkenntniss. — Kant und Berkeley. — Empiricismus der Kantischen Theorie der Wahrnehmung. — Sinnlichkeit und Wahrnehmung. — Erwägung der Gründe für die Kantische Begrenzung der Erkenntniss. — Kant und das neuere Denken. — Neokantianismus und dessen Methode. — Lange als Repräsentant dieser Methode. — Seine Darstellung des Princips der Relativität. — Kritik dieses Princips. — Der subjective Idealismus in seiner Abhängigkeit von der Relativität. — Erwägung desselben. — Empirische Theorie der Kategorien. — Beziehungen des Physischen zum Psychischen: Monismus. — Teleologie und Mechanismus. — Schluss: die Nutzanwendung der kritischen Philosophie . . . . 97—129

Anmerkungen zur ersten Vorlesung 130
Anmerkungen zur zweiten Vorlesung 142
Anmerkungen zur dritten Vorlesung 147
Anmerkungen zur vierten Vorlesung 160
Anhang: Kant's Widerlegung des Idealismus 165

Erste Vorlesung.

Einleitung: das allgemeine Problem der kritischen Philosophie.

In der Geschichte der neuesten Philosophie scheint keine Thatsache von mehr Wichtigkeit an sich oder von grösserer Bedeutung für die Zukunft zu sein, als das Wiederaufleben des Studiums der kantischen Philosophie [1]). Allerdings sind Wiedererweckungen früherer Denker nicht ungewöhnlich, und die historische Forschung hat sich niemals mehr als gegenwärtig mit der genauen Darstellung und sorgfältigen Kritik älterer Systeme beschäftigt. Aber es würde ein Irrthum sein, wenn man das Wiederaufleben der kantischen Studien so ansehen wollte, als habe es nur historische Zwecke im Auge. Zwar muss bei diesem Wiederaufleben für die klare Auseinandersetzung der Kant eigenthümlichen Gedanken viel geschehen und ist viel geschehen — Gedanken, von welchen manche aus dem Dunkel und der Vernachlässigung, in die man sie hat fallen lassen, erst wiedergewonnen werden müssen. Es ist solch' eine „philologische" Arbeit auch nicht ohne besondern Werth und Wichtigkeit [2]). Aber die Bewegung hat einen weit tieferen Ursprung und eine weitergreifende Bedeutung. Die Rückkehr zu Kant muss als die Rückkehr zu einer Weise, die Probleme der Philosophie aufzustellen und anzusehen betrachtet werden, welche augenscheinlich in ganz besonders engem Verhältniss zu unsern gegenwärtigen Bedürfnissen steht und von der wir einen Fortschritt zu einer neuen Lösung wenigstens in Aussicht nehmen dürfen.

Wir wissen, dass jedes Zeitalter seine eigene Methode hat, das Problem der Philosophie zu erfassen und zu erwägen. Die Thatsache unserer Rückkehr zu dem Standpunkt

eines früheren Denkers ist daher bedeutsam genug, um zu fordern, dass die Gründe einer solchen Bewegung sorgfältig erforscht werden. Es scheint mir, dass wir zwei von einander verschiedene Richtungen des Einflusses verfolgen können, welche dazu zusammengewirkt haben, das philosophische Denken zur Bearbeitung des speculativen Problems in der von Kant ihm gegebenen Form zu nöthigen. Die eine davon ist besonders bei englischen Denkern hervorgetreten, die andere unter deutschen Schriftstellern. Um sie ganz kurz zu charakterisiren, so sei bemerkt, dass die Rückkehr zu Kant Seitens der englischen Philosophie nur das logische Resultat ist, zu dem eine eindringende Kritik oder die natürliche Entwicklung ihrer Principien unausbleiblich führen musste, während die Bewegung in Deutschland sich zu einem grossen Theile von dem Druck speculativer Schwierigkeiten auf wissenschaftliche Denker herschreibt, welche die Nothwendigkeit einer gründlichen Untersuchung der die wissenschaftliche Erkenntniss begründenden Principien gefühlt haben. Zuletzt fallen die beiden Einflüsse zusammen, gerade wie Wissenschaft und Philosophie zuletzt das nämliche Ziel haben und dieselbe Richtung [3]) ausdrücken, aber die Thatsache ihres Nebeneinandergehens und insbesondere das Wesen der Letzteren scheint mir besondere Aufmerksamkeit zu verdienen und von mehr als gewöhnlicher Bedeutung zu sein.

Die Denkweise, welche als die specifisch englische betrachtet werden kann, wie sie uns aus Locke, Berkeley und Butler vertraut ist, zeichnet sich durch ihren beschaulichen und praktischen Charakter aus. Sie hat sich abgeneigt gezeigt, ihre eigenen Principien bis zu deren logischen Consequenzen zu entwickeln, und vermag gänzlich miteinander unvereinbare Lehren in unaufgelöster Einheit in sich zu hegen. Durchdrungen von dem Gefühl der beschränkten und endlichen Natur des Einzelnen, hat sie sich darin gefallen, bei der Enge der Grenzen menschlichen Erkennens zu verweilen, und scheint unfähig, die Möglichkeit einer Rationalisirung der Erfahrung in Betracht zu ziehen. Als natürliche Folge davon ist die Methode des englischen Philosophirens die psychologische gewesen; die Metaphysik hat die Bedeutung einer

Untersuchung des Inhalts des individuellen Bewusstseins erhalten. So weit es die empirische Psychologie angeht, sind die Resultate nicht unfruchtbar gewesen, und sie haben wenigstens das Verdienst, den Weg für die kritische Betrachtung der Erkenntniss zu eröffnen, welche freilich von der Psychologie nicht gegeben werden kann, der sich vielmehr die Psychologie wie jedes andere Studium der Erfahrung selbst unterordnen muss.

Für diese psychologische Methode charakteristisch und aus ihr natürlicher Weise folgend, ist die Art, wie das englische Denken mit der concreten, zufälligen Erfahrungsthatsache sich zufrieden zu geben gesucht hat. Selbst bei Berkeley, in dessen lichtvollen Auseinandersetzungen man immer wieder die Anwesenheit und den Einfluss von Principien, deren Bedeutung zunächst nicht zum Vorschein kommt, verfolgen kann, wurde die Welt, so weit unsere Erkenntniss damit zu thun hat, als in sich zufällig und ihrem Zusammenhange nach willkürlich betrachtet. Da gab es Erfahrung, einen göttlichen Geist, welcher sie verlieh, und einen endlichen Geist, welcher sie empfing. Die Erfahrungswelt war bloss die Art und Weise, wie das endliche Subject vom höchsten Geiste afficirt wurde. Eine dem Anscheine nach so einfache Theorie des subjectiven oder theologischen Idealismus, zeigte sie ihre Inconsequenz und Unvollständigkeit, sobald man den Versuch machte, dem ihr zu Grunde liegenden Princip treu zu bleiben. Man gebe nur den endlichen Geist mit den besonderen von einander getrennten Vorstellungen oder Erfahrungsthatsachen, die als getrennte erkannt sind, zu, so kann keine Klugheit alsdann dem Phaenomenalismus Hume's entgehen. Selbst für Berkeley erwies es sich als eine logische Unmöglichkeit, in der Stellung des subjectiven Idealismus zu bleiben. Die Erfahrung, welche er als durchweg zufällig betrachtete, war für ihn — und so muss sie es für jeden sein, der sie kritisch in Betracht zieht, — nur durch Principien begreiflich, welche in den von einander gesonderten Thatsachen, wie der subjective Idealismus sie haben wollte, nicht liegen. Wäre es möglich, dass diese von einander gesonderten Thatsachen, diese idealen Atome als solche erkannt würden, so ist dann die unausweichliche Folge, dass

das Denken sie niemals überschreiten, sie niemals anders als zufälliger Weise, wenn überhaupt, verknüpfen kann. Der individuelle Geist wird nur der Schauplatz, auf dem Vorstellungen auftreten und von dem sie verschwinden; er weiss nicht, woher sie kommen, noch wohin sie gehen, noch was sie bedeuten. Allerdings gelingt es Berkeley mit dieser Ansicht von der absoluten Zufälligkeit der Erfahrung, einer Zufälligkeit, in welcher der endliche Geist selbst verschwinden muss, den höheren Begriff von dem endlichen Geist zu verbinden, dass derselbe eine gewisse Füllung oder einen Inhalt des Vernünftigen oder Nothwendigen habe, und die aufeinanderfolgenden Stadien seiner philosophischen Auffassung zeigen die zunehmende Klarheit, mit welcher er die Anwesenheit dieses zweiten Elementes anerkannte[4]). Indessen sind die beiden Ansichten logisch einander widerstreitend und lassen sich nicht miteinander vereinbaren. Mit vollem Recht kann man sagen, dass Hume das wahre Resultat von Berkeley ist. Die Resultate der Hume'schen Speculation sind nur die nothwendige Folge der Annahme, mit welcher Berkeley und das englische Denken ihre Constructionsarbeit in der Philosophie beginnen, der Annahme, dass die Erfahrung eine gegebene Thatsache sei, bestehend aus individuellen, von einander gesonderten Elementen, die in ihrer Besonderung erkannt sind. In Hume stellt sich das rationale und das empirische Element, welche beiden Berkeley unklar vereinigte, gegeneinander in helle Opposition, und der letzte Schritt wird gemacht, indem das Element des Allgemeinen oder Universellen als das zufällige psychologische Resultat des Besondern und Phaenomenalen betrachtet wird. Der endliche Geist selbst wird mit seinem ganzen Inhalt eine der zufälligen, miteinander nicht verbundenen Erfahrungsthatsachen. Es braucht nicht erst lang und breit hervorgehoben zu werden, dass in Hume die Resultate der Speculation grade das Princip, von dem die Speculation ausging, zerstören. Die Zufälligkeit als Abschluss ist eine positivere Folgerung, als sie Hume zu ziehen vermochte. Das Unverbundensein der Erscheinungen, welches als ein absolutes gedacht werden muss, ist für die Intelligenz gleichbedeutend mit dem schliesslichen Nichtvorhandensein der Er-

scheinungen[5]). So haben wir also hier bei Hume das untrügliche Zeichen von der Abstractheit oder Einseitigkeit des Princips. Das englische Denken hat, indem es in der von Locke angeschlagenen Richtung weiterarbeitete, durch eine natürliche Entwicklung zu dem Problem geführt, von dem die kantische Philosophie ausgeht. Wie ist es möglich, dass das endliche Subject überhaupt Erfahrung haben kann? Das Subject hat, so ist die Voraussetzung, eine ganz adaequate, obwohl willkürliche Kenntniss von abgesonderten Thatsachen, aber wir haben erst noch zu fragen: Was ist mit der Kenntniss einer Thatsache gemeint? Bis dies beantwortet ist, kann weitere Speculation unmöglich fruchtbar sein und auch die genauste Untersuchung des „Denkinhalts" nicht erklären, was bei der Untersuchung selbst vorausgesetzt wird. Wenn diese Antwort völlig erarbeitet sein wird, mag sich zeigen, dass über gewisse tiefere Fragen von metaphysischer Bedeutung die Resultate des deutschen und englischen Denkens einander nahe kommen; aber jedwede solche Aehnlichkeit der Resultate ist von unendlich geringem Belang verglichen mit der gründlichen Verschiedenheit der Methode, durch welche sie erreicht wurden.

Die Bewegung auf Kant entsprang, wie ich sagte, nicht allein in dem engern Gebiete der eigentlichen Philosophie, sondern auch in dem weiteren Gebiete der Wissenschaft und des gewöhnlichen Bewusstseins. Dieser Umstand scheint mit besonderer Deutlichkeit zu zeigen, dass die Rückkehr zu Kant aus dem drängenden Mangel an einer solchen Auffassung des ewigen Problems der Philosophie stammt, wie sie den besonderen Bedürfnissen des gegenwärtigen Denkstadiums entspricht. Die reissend schnelle Entwicklung der Naturwissenschaften hat nicht nur deren Resultate mit den gewöhnlichen Principien des Denkens und Thuns in offenen Conflict gebracht, sondern auch die Aufmerksamkeit auf die dem wissenschaftlichen Verfahren als solchem zu Grunde liegenden höchsten Begriffe gelenkt. Man kann sagen, dass die Naturwissenschaft neuerdings bis zu einem gewissen Grade ihre Kategorien gewechselt habe, und dass das (natur-) wissenschaftliche Denken, mit neuen Ideen arbeitend, mit Problemen in Berüh-

gekommen ist, welche seinen Bereich vielleicht gänzlich überschreiten[6]). Der Fortschritt, welcher sich durch die allgemeine Zurückführung aller Naturprozesse auf das mechanische Gesetz vollzogen hat, und die Ausdehnung der mechanischen Beziehungen auf alle Gebiete äusserlicher Erscheinungen bringen auf einmal die Fragen nach der schliesslichen Bedeutung der Idee des Mechanismus, nach der Garantie für deren Anwendung auf alle Erscheinungen und nach den Grenzen, innerhalb deren sie angewandt werden kann, in den Vordergrund. Blosse Erfahrung über gewisse mechanische Verbindungen der Erscheinungen untereinander erlauben uns nicht, ohne weitere Untersuchung zu versichern, dass alle Erscheinungen ohne Unterschied sich in gleicher Weise erklären lassen müssen. Die Methode der (Natur-) Wissenschaft zu rechtfertigen ist zum Mindesten zweierlei erforderlich: die allgemeine Annahme oder Hypothese, dass die Natur begreiflich ist, und der Beweis, dass die allein begreiflichen Beziehungen der Natur-Erscheinungen untereinander bloss mechanische sind[7]). Diesen Erfordernissen entspricht keine noch so grosse Summe wissenschaftlicher Beobachtungen und zwar aus zwei Gründen. Fürs Erste würden wir uns durch diese Mittel einem allgemeinen Princip höchstens annähern können, und fürs Zweite ist keine wissenschaftliche Beobachtung anders als unter der Annahme der allgemeinen Regel selbst möglich[8]).

Indessen ist nicht allein das klar geworden, dass ohne kritische Untersuchung unserer wissenschaftlichen Begriffe kein durch sie erlangtes Resultat einen wahren Werth oder schliessliche Bedeutung für das Denken haben kann, sondern es ist auch in steigendem Maasse ersichtlich geworden, dass die Resultate selbst an innerm Widerspruch leiden und allem Anschein nach in vollständigem Gegensatz zu andern Principien des Denkens und Handelns stehen. Wir können nicht hoffen, mit ihrer Hülfe allein alle Erfahrungserscheinungen consequent zu erklären, wenn nicht gerade unsere Begriffe über diese Erscheinungen durchaus sich ändern. So hindert z. B. die Idee der Causalverbindung, wie sie mit schätzbaren Erfolgen in der Naturwissenschaft angewendet und in moderner Form aufgestellt worden ist, jede mögliche wissen-

schaftliche Erklärung des Bewusstseins als solchen, und würde, wenn man sie streng durchführen wollte, zur wissenschaftlichen Ableugnung des Bewusstseins führen [9]). Die den frischen metaphysischen Bestrebungen des Cartesianismus so verhängnissvolle alte Antinomie ist in ihrer nackten Gestalt wieder aufgelebt. Das bewusste Subject steht mit seinen subjectiven Zuständen im Gegensatz zu dem physischen Universum, an dem es nur durch die Verletzung des wissenschaftlichen Princips von der Erhaltung der Kraft Theil haben kann, gerade wie im Cartesianismus das Denken in das ausgedehnte Universum mit seinem stets gleichen Bewegungsquantum nicht eingreifen konnte [10]). Also muss entweder das Denken als solches seinem eigentlichen Wesen nach als physisch oder als ein Gegenstand äusserlicher Beobachtung — was eine Art von contradictio in adjecto ist — betrachtet werden, oder die Idee der Ursache ihrem neuesten Sinne nach muss eine Modification erfahren. Um ein anderes Beispiel zu nehmen, so können wir unmöglich fortfahren, natürliche Thatsachen als die Ursache oder die Grundlage der Bewusstseinserscheinungen anzusehen und zugleich daran festhalten, dass unser Erkennen sich auf Erscheinungen dieser Art beschränkt. Die eine oder die andere von diesen Ansichten muss aufgegeben werden, oder aber wir müssen eine Stellung zu gewinnen suchen, von der aus eine Versöhnung dieser Antinomien möglich ist.

Nun ist das Vorhandensein solcher ungelöster Widersprüche in der Entwicklung eines anscheinend richtigen Princips — und die angeführten zwei stehen keineswegs allein da — ein klarer Beweis, dass das Princip selbst einseitig oder abstract ist. Solche Consequenzen weisen immer darauf hin, dass die allgemeine Erklärung oder die Erklärung des Ganzen in dem, was nur eine Seite des Ganzen bildet, gesucht worden ist und dass man, um zur vollen Lösung zu gelangen, zu der organischen Einheit, von der das fragliche Princip nur ein Theil ist, zurückkehren muss. Sollen wir mit einiger Sicherheit den mechanischen Begriff anwenden, so müssen wir sein Wesen und seinen Ursprung genau untersuchen und zeigen können, wie und warum er sich entweder

allgemein oder theilweise auf Erscheinungen anwenden lässt. Wir müssen mit andern Worten erst die Stelle bestimmen, welche die Idee des Mechanismus im vollständigen Erfahrungsganzen einnimmt; wir brauchen eine Kritik der Erkenntnissprincipien; und um eine solche kehren die (natur-) wissenschaftlichen Denker mit wachsender Einmüthigkeit zur kantischen Philosophie zurück [11].

Dass man sich zur kritischen Philosophie lieber als zu einer ihrer Nachfolgerinnen zurückwandte, hat gewiss einen historischen Grund. Die Naturwissenschaften haben nämlich wenigstens seit 1848 ihren Weg nicht allein gänzlich unabhängig von der allgemeinen Philosophie, sondern auch mit mehr oder weniger offener Opposition gegen sie verfolgt. In jenem Jahre oder um dasselbe schien die von Kant ausgegangene speculative Strömung zum Stillstand zu kommen. Bis zu jenem Punkt hatte ein ununterbrochener Zusammenhang ihrer Entwicklung stattgefunden; seitdem sind die Versuche zu einer vollständigen philosophischen Weltanschauung fragmentarisch und ohne festen Plan gewesen. Man kann mit Zeller sagen [12], dass die philosophische Thätigkeit sich in den Systemen, welche sich von Kant bis auf Hegel und Herbart in rascher Folge drängten, für einige Zeit erschöpft hatte und man das Bedürfniss der Sammlung, der Prüfung und Verarbeitung des Neuen empfand, was in solcher Fülle hervorgetreten war; es muss aber ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass zu dieser Zeit, sonst einer Zeit grossen intellectuellen und politischen Eifers, die besten Denker die Probleme der reinen Philosophie in Verzweiflung aufgegeben zu haben und sich auf die Bearbeitung der empirischen Wissenschaften geworfen zu haben schienen. Die Ursache davon ist in dem wachsenden Gegensatz zwischen den Resultaten des reinen oder philosophischen Denkens und der Erfahrung gesucht worden, ein Gegensatz, der sich nicht allein auf dem Felde der Naturbeobachtung, sondern auch in der Politik und Religion fühlbar machte. Es lässt sich auch nicht leugnen, dass Vieles in der sogenannten Naturphilosophie, besonders der Schelling'schen und in geringerem Maasse auch der Hegel'schen, wohl dazu angethan war, die Philosophie als solche in Misscredit

zu bringen, und dass allem Anschein nach der zuletzt genannte Denker das, was Zeller „eine apriorische Construction des Universums“ nennt [13]), versuchte. Ohne indessen die Frage erheben zu wollen, ob diese Auffassung Hegels [14]) die richtige ist, will ich nur darauf hinweisen, dass bei Kant ein solcher Gegensatz zwischen der Metaphysik und Naturwissenschaft nicht bestand [15]). Von allen reinen Metaphysikern steht er in den engsten und vertrautesten Beziehungen zu den Forschungen und Methoden der Naturwissenschaft, und es lag daher in der Natur der Sache, dass als eine Rückkehr zur Philosophie sich gebieterisch fühlbar machte, um die Begriffe der (natur-) wissenschaftlichen Methode zu rechtfertigen, man eher auf das kantische System zurückgriff, als auf das eines seiner Nachfolger. Zu welchen Resultaten jenes System auch geführt haben mochte, in erster Linie war es eine Untersuchung des Wesens und der Zuverlässigkeit der Principien, welche beim Aufbau der Wissenschaft zur Anwendung kommen und daher keine Stelle in der (Natur-) Wissenschaft beanspruchten. „Kants Philosophie, sagt Helmholtz [16]), beabsichtigt nicht, die Zahl unserer Kenntnisse durch das reine Denken zu vermehren, denn ihr oberster Satz war, dass alle Erkenntniss der Wirklichkeit aus der Erfahrung geschöpft werden müsse, sondern sie beabsichtigte nur, die Quellen unseres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, ein Geschäft, welches immer der Philosophie verbleiben wird und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen können“. Mit andern Worten ist nach Kant der unentbehrlichste Theil eines philosophischen Systems die transcendentale Logik, die Analyse der Bedingungen, von denen unsere Erkenntniss abhängt, oder die Kritik der gesammten Fähigkeit der Erkenntniss. Empirische Forschung ist unzweifelhaft ohne diese Logik möglich, nicht aber kann die Anwendung des Resultats der Erfahrung gemacht werden, noch können wir uns des objectiven Werthes unseres Verfahrens versichert halten, bis die Probleme dieser Logik gelöst sind [17]). Nur mittels dieser kritischen Untersuchung können die Grenzen unserer Erkenntniss entdeckt werden, und die Grenzbestimmung eines Begriffs oder Princips ist die Festsetzung seiner Rechtmässigkeit und seines objectiven Werthes.

Auch in einer andern Hinsicht erscheint die kantische Philosophie besonders geeignet, zu einer erneuten Untersuchung derjenigen Fragen, welche beiderseits von der Metaphysik und der Naturwissenschaft erhoben werden, wenn man sie bis zu ihren letzten Consequenzen verfolgt, den Uebergang zu machen. Der Gedankenkreis, in dem sich jene Philosophie bewegt, war dem der Gegenwart nicht so fremd, um zwischen ihnen irgend eine merkliche Scheidewand aufzurichten. Die Philosophie ist immer, und es muss so sein, von der allgemeinen Gedankenströmung, von der sie ja nur den höchsten und reinsten Ausdruck bildet, ergriffen, und die im Laufe der Geschichte sich erschliessenden fundamentalen Aenderungen des Gesichtspunktes machen es den Gedanken früherer Systeme unmöglich, sich dem Bedürfnisse späterer Zeiten anzupassen. Einst wichtige Probleme verlieren ihre Bedeutung, Fragen müssen wieder aufgeworfen werden, und die Eintheilung des philosophischen Systems nimmt neue Formen an, wie unsere allgemeinen Auffassungen von der Menschheit und deren Umgebungen wechseln und tiefer und wahrer werden. Das menschliche Bewusstsein entwickelt sich nicht bloss durch Reflexion im Innern, sondern auch durch Theilnahme an der allgemeinen Fortschrittsströmung der Welt. Es ist vielleicht für die philosophischen Bestrebungen des gegenwärtigen Zeitalters ganz besonders charakteristisch, dass sie in Ziel und Methode sich vielfach durch die Rücksicht auf die allgemeinen (natur-) wissenschaftlichen Ideen bestimmen lassen; so gross aber auch seit Kant's Zeit die Fortschritte im (natur-) wissenschaftlichen Denken gewesen sind, so kann man nichtsdestoweniger doch nicht sagen, dass wir gegenwärtig viel vor uns gebracht haben, was im Princip von dem ihm Vorliegenden wesentlich verschieden wäre. Die Ansichten über das Alter des Menschengeschlechts, unsere Erkenntniss des langsamen Fortschrittes, in dem das allgemein menschliche Bewusstsein von seinen ursprünglichen Stufen aus sich vorwärts bewegt, der theoretische Beweis von dem Ursprung und der wahrscheinlichen Vernichtung dieses physischen Systems, die Hypothese von der Entwicklung des Menschen aus niedrigeren organischen Arten und der aller

Organismen aus unorganischer Substanz — diese Vorstellungen, welche einen Wechsel in unserer philosophischen Auffassung des Menschen und seiner Stellung im Weltall zu fordern scheinen, waren alle in der einen oder andern Form Kant gegenwärtig, und in speciellem Zusammenhang mit einigen von ihnen wurden die ihm eigenthümlichen Lehren ausgearbeitet. Auf den ersten Blick möchte es so aussehen, als ob die Auffassung des Menschen als nur einer von vielen organischen, zu einer besondern Zeit in der langen Entwicklung eines unendlichen Weltalls hervorgebrachten Formationen, als von den Kräften, die ihn ins Dasein riefen, gebildet und mit dem ganzen Inhalt seines Bewusstseins, seiner Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion dem Druck dieser äussern Verhältnisse entstammend, das grade Widerspiel der kantischen Auffassung vom Menschen als dem denkenden Agens wäre, dessen Denkformen die Bedingungen der Erfahrung sind, und welcher mit dem Bewusstsein eines höchsten Sittengesetzes, das ihn mit der obersten Intelligenz verknüpft, sowie mit Freiheit, seinen Lebenswandel danach zu regeln, begabt ist. Doch waren die Thatsachen, auf denen jene Lehre beruht, Kant keineswegs fremd. In seinem frühen naturwissenschaftlichen Werke (der allgemeinen Theorie des Himmels) geht er die ganze Entstehung des kosmischen Systems, wie wir es gegenwärtig kennen, von dem ersten chaotischen oder gasartigen Zustande durch, erklärt es allein aus mechanischen Principien und betont stark die Abhängigkeit des Menschen von der Natur. Er hat über den Ursprung der menschlichen Race, über die Art, wie die Motive des sittlich Rechten im Bewusstsein sich Anerkennung verschaffen, und über den im organischen Leben nothwendig enthaltenen Mechanismus speculirt[18]). Auch wurden die Principien seiner naturwissenschaftlichen Arbeit niemals von ihm als etwa einem der Philosophie fremdartigen Beobachtungsfelde angehörig bei Seite gesetzt. Nie hat irgend Jemand die Waage des Gleichgewichts zwischen empirischen und speculativen Vorstellungen fester gehalten oder mit völligerem Bewusstsein den Gesichtspunkt zu erreichen gesucht, von welchem aus ihre schliessliche Harmonie zum Vorschein kommen mag. Welche

entschiedene Stellung Kant hinsichtlich dessen, was man mit Recht die leitenden Ideen der neueren Wissenschaft nennen kann, einnimmt, wird später dargelegt werden; einstweilen genügt es, die Aufmerksamkeit auf die Thatsache gelenkt zu haben, dass diese Ideen von ihm vollständig gewürdigt wurden und seine Philosophie, wie anerkannt werden muss, in bestimmter Beziehung zu ihnen steht [19].

Die Frage nun, welche bei der Entwicklung dieser verschiedenen Gedankenrichtungen in den Vordergrund tritt, ist, obwohl verschieden ausgedrückt, das eine Problem, mit dem die Philosophie als solche sich immer befasst, das Verhältniss des individuellen Subjects zur Gesammtheit des Daseins. Mögen wir fragen, wie Erkenntniss möglich ist oder welche Stelle das menschliche Wesen in der physischen Welt einnimmt, so sind und bleiben wir mit jenem allumfassenden Problem beschäftigt. Kein philosophisches System hat jemals mehr gethan, als einen tieferen Blick in das Wesen dieses Verhältnisses ermöglicht zu haben; die Geschichte der Speculation ist nur die langsame Entwicklung der Auffassung des Menschen von seinem eigenen Wesen. Aus diesem Grunde spiegelt die Philosophie die allgemeine Cultur und Erkenntniss jeder Stufe im Fortschritt der Menschheit so treulich wieder. Die Formen, unter denen das höchste Problem sich einem Denker oder einem Zeitalter darstellt, mögen wechseln, der Inhalt des Problems bleibt immer derselbe. Kant verdankt seine Ansichten über die Frage den vorausgehenden Bewegungen der neueren Philosophie, denn die spezifischen Gegensätze des Denkens, welche er auszugleichen hatte, waren genau dieselben, welche im Cartesianismus zum Vorschein gekommen und durch die Entwicklung des cartesianischen Princips in noch schärferen Contrast gebracht worden waren [20].

Eine kurze Aufzählung derselben ist nothwenig, um die Eigenthümlichkeit der kantischen Methode in ihrer Behandlung darzulegen, denn gerade die kantische Methode, die fundamentalen Gegensätze der philosophischen Auffassung in Angriff zu nehmen, hat für das Denken der Gegenwart den grössten Werth.

A. Erstlich bezieht sich das individuelle Subject auf das Weltall als auf sein Erkenntnissmaterial. Die Welt erscheint ihm im Erkennen, oder vielmehr seine Erkenntniss der Welt objectiver Thatsachen ist ein Theil seiner eigenthümlichen Substanz. Diese Ausdrucksweise scheint, wie das natürliche Denken selbst, eine scharfe Unterscheidung zwischen dem Denker und dem von ihm gedachten Universum zu enthalten, aber die wahre Stellung und Bedeutung des Unterschiedes darf nicht übersehen werden [21]). Offenbar kann das Verhältniss nicht bloss das des Gegensatzes oder der Negation sein, das Weltall kann nicht das erkannte Material abzüglich des erkennenden Subjectes sein. Es kann nicht ein Unendliches neben ein Endliches gestellt werden — als die Summe der Dinge ausmachend. Es wird sich vielleicht zeigen, dass dieser Unterschied für das Erkennen oder Wissen als solches ein nothwendiges Element ist [22]), aber es muss bemerkt werden, dass das Problem der Erkenntnisstheorie die Absolutheit des Unterschiedes nicht enthält. Es ist nur nöthig anzuerkennen, dass sich das Individuum im Erkennen mit dem Denken auf das Weltall bezieht. Die besonderen Arten dieser Beziehung und die aus ihnen gezogenen Folgerungen bilden die Substanz der kantischen Kritik der Vernunft, in welcher die Grundlagen für die Antworten auf alle Probleme der Praxis oder Speculation gelegt sind.

B. Zweitens tritt im Erkennen das Problem von der Natur oder Daseinsweise des Universums uns gegenüber. Auf den ersten Blick scheinen wir mit einer ausgedehnten, widerstandsfähigen, in endloser Bewegung und Veränderung begriffenen Welt in Berührung zu stehen, einer Welt von Körpern oder Substanzen, in welcher wir leben, uns bewegen und unser Sein haben. Hume jedoch sagt uns [23]): „Diese allgemeine und anfängliche Meinung aller Menschen wird durch das geringste philosophische Nachdenken bald zerstört, welches uns lehrt, dass dem Geiste nichts gegenwärtig sein kann als ein Bild oder eine Wahrnehmung, und dass die Sinne nur die Eingänge sind, durch welche diese Bilder kommen, ohne im Stande zu sein, irgend einen unmittelbaren Verkehr zwischen dem Geist und dem Gegenstande hervorzubringen."

In modernerer Sprache, jedoch ohne Aenderung des Gedankens: alle unsere Erkenntniss ist eine Erkenntniss von Bewusstseinszuständen[24]; Materialismus und Idealismus sind eins. Dieser psychologische Idealismus ist von vielen Schriftstellern[25]) als von Kant herstammend betrachtet worden, aber nichts kann der Wahrheit ferner sein. Solch eine Theorie kann in der That, wie Hume sagt, mit dem „geringsten philosophischen Nachdenken" gewonnen werden. Wäre sie das Resultat der Kritik, so wäre die für viel höhere Zwecke, als sie verrichten kann, construirte Zurüstung so mühselig als unnütz. Viel von Kant's Werth für das gegenwärtige Denken hängt von der Art ab, wie er die Einseitigkeit und das Ungenügende einer Theorie, die dem Cartesianismus unübersteigliche Hindernisse entgegengestellt hatte und in Berkeley's Händen zu seltsamen Resultaten führte, zu zeigen bestrebt war[26]). Der subjective Idealismus Berkeley's und der Kantische Transcendentalismus liegen himmelweit auseinander. Eine untergeordnete Form dieses zweiten Problems ist historisch von so grosser Wichtigkeit, dass sie noch eine besondere Bemerkung fordert. In dem concreten Bewusstsein des individuellen Denkers und Agens erscheint ein Gegensatz zwischen den eigentlich so genannten Bewusstseinszuständen oder subjectiven Modificationen; und gewisse Thatsachen oder Zustände des Bewusstseins, welche objectiv genannt werden, werden als uns mit andern Intelligenzen gemeinsam angesehen und von den ersteren scharf unterschieden, mit denen wir jedoch nichtsdestoweniger in einem ganz eigenthümlichen Zusammenhang stehen. Die Erfahrung gibt uns bestimmte Zusammenhänge zwischen den beiden Reihen von Thatsachen, von denen die eine Leib, die andere Seele genannt wird, an die Hand. Der anscheinend absolute Gegensatz zwischen diesen beiden und das eigenthümliche Wesen ihres Zusammenhanges mit einander sind die Ursache gewesen, dass man sie als Vorbild für den allgemeinen Gegensatz zwischen dem subjectiven Denken und der gedachten objectiven Welt gewählt hat. Kant hat dies Problem nur indirect behandelt, aber die Principien seiner Kritik ergänzen den Gesichtspunkt, von dem aus wir nicht allein die Thatsachen selbst, sondern auch die

verschiedenen zu deren Erklärung aufgestellten Theorien richtig beurtheilen können [27])

C. Schliesslich sind in der allgemeinen Frage nach dem Verhältniss des Individuums zum Weltall diejenigen ethischen und religiösen Probleme enthalten, welche das Wesen und Dasein des Ersteren nicht allein als eines Denksubjects, sondern als eines concreten lebendigen Agens betreffen. Die Lösung dieser Probleme, z. B. derer von der Art und Weise der Verknüpfung des individuellen Willens mit der Weltordnung der Thatsachen, von dem Verhältniss des durch individuelle Leidenschaften getriebenen menschlichen Individuums zum allgemeinen Gesetz der moralischen Ordnung, kann man nur mit der Erkenntnisstheorie, zu der sie die Ergänzung liefern, in Angriff nehmen. Diese Probleme spielen in dem kantischen System eine wohl zu beachtende Rolle, und ich werde hinsichtlich ihrer auf das Verhältniss hinzuweisen haben, in dem sie zu der vollständigen philosophischen Auffassung Kant's und auch zu den Resultaten stehen, zu denen Kant's Analyse der Annahme nach geführt hat. Denn die sogenannten Neukantianer, mit Lange an der Spitze, scheinen die Kritik als den theoretischen Beweis für den Positivismus anzusehen, als den stricten Beweis, dass die Ideen von der Pflicht, von Gott und Unsterblichkeit blosse Producte des idealisirenden oder dichterischen Vermögens sind, zwar als Regeln für die Lebensführung nützlich, aber so grundlos wie Träume. Einer der hauptsächlichsten Zwecke dieser Vorlesungen ist zu zeigen, dass ein solches Auseinanderreissen der kantischen Lehren nicht durchgeführt werden kann, und dass der leitende Gedanke der Erkenntnisstheorie zugleich die Grundlage von Kant's ethischer Metaphysik ist.

Die Methode, diese fundamentalen Gegensätze des menschlichen Denkens in Angriff zu nehmen, muss, wie oben gesagt, in der Erkenntnisstheorie gegeben werden. Diesen Satz dürfen wir indessen nicht mit der naiven Lehre verwechseln, dass die Philosophie damit beginnen und enden müsse, den „Inhalt des Bewusstseins" zu untersuchen. Solch eine Auffassung ist für jeden Fortschritt verderblich, und die Verwerfung dieser sogenannten psychologischen Methode gerade Kant's

Eigenthümlichkeit. Vor dem Eintritt nun in die specielle Erörterung seiner Erkenntnisstheorie wird es sich empfehlen, kurz anzugeben, wie seine Methode von der der (Natur-) Wissenschaft oder empirischen Psychologie sich unterscheidet und in Folge dessen das speculative Problem von einem neuen Gesichtspunkt aus in Angriff genommen wird.

Die Methoden der (Natur-) Wissenschaft und Psychologie können im Wesentlichen nicht von einander verschieden sein, denn sie betreffen beide das Wesen und die Verhältnisse bekannter Gegenstände, also Erscheinungen; und folglich bleiben beide bei dem Unterschiede von erkannten Dingen und erkennendem Subjecte stehen. Es ist einleuchtend, dass keine aus der Untersuchung dieses Gebietes gezogenen Principien eine vollständige Erklärung der Erscheinungen selbst liefern oder das tiefere Problem der gegenseitigen Beziehungen der beiden von einander getrennten Factoren berühren können. Nur durch ein in den Erscheinungen nicht auffindbares, sondern anderweitig herbeigebrachtes Princip, z. B. das von der durchgängigen Begreiflichkeit der Natur, kann die (Natur-) Wissenschaft des eigentlich so genannten speculativen Problems ansichtig werden. Auch die Psychologie ist in keiner besseren Lage. Sie bearbeitet, so weit es möglich ist, eine besondere Klasse bekannter Erscheinungen, grösstentheils in beschreibender Weise, aber keine aus diesen Thatsachen gezogene Folgerung kann über sie hinausgehen, kann jemals die letzte Synthesis des denkenden Ichs und der erkannten Phänomene erklären. Ja mehr noch. So lange die Psychologie fortfährt, eine beschreibende Wissenschaft zu sein, indem sie die Methoden des endlichen Denkens anwendet und die natürlichen Gesetze der psychischen Erscheinungen aufzuklären versucht, müssen ihre Resultate als von ganz untergeordneter Bedeutung für die schliessliche Erkenntnisslehre angesehen werden. Und es ist der Mühe werth, zu bemerken, dass alle aus der Physiologie der Sinne gezogenen Consequenzen, welche Lange [28]) als Bestätigung der kantischen Kritik betrachtet, durchaus jenseits und ausserhalb ihres Gebietes liegen. Den Satz, dass Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung seien, mit dem Satz, dass Farben, Geräusche u. s. w. von der Structur der Sinnesorgane

abhangen, auf gleiches Niveau zu setzen, bekundet eine seltsam mangelhafte Auffassung der Grundeigenthümlichkeit der Philosophie[29]). Für die Psychologie ist es von Interesse, diejenigen Thatsachen, von denen das Eigenthümliche der sinnlichen Empfindungen abhängt, zu kennen, aber für die Erkenntnisslehre ist die Sache ganz gleichgültig. Hier fragen wir bloss, welches die Bedingungen sind, unter denen das Subject seine Anschauung auszufüllen vermag, wie die Anschauung auch immer vor sich gehen möge. Wir dürfen nicht die Bedingungen dieser oder jener Erscheinung mit den Bedingungen der Erkenntniss der Erscheinungen überhaupt verwechseln. Das eine gehört zur (Natur-) Wissenschaft oder Psychologie, das andere zur transscendentalen Logik. (Natur-) Wissenschaft und Psychologie müssen also nothwendiger Weise die eine Thatsache, welche die Aufgabe der eigentlichen Philosophie bildet, die Synthese der erkannten Dinge, — was diese auch immer sein mögen, — mit dem erkennenden Ich aus dem Spiele lassen[30]). Diese transscendentale Logik ist es, welche Kant an die Stelle der älteren psychologischen Methode zur Behandlung speculativer Fragen gesetzt hat[31]), und darin liegt seine Bedeutung für die Geschichte des Denkens. Ganz allgemein ausgedrückt: der Gegenstand der transscendentalen Logik kann als die vollständige Analyse des Selbstbewusstseins und die systematische Entwicklung alles dessen, was in dem Begriffe grade des Selbstbewusstseins enthalten ist, definirt werden. Allerdings mag auf den ersten Blick diese Analyse zu abstract erscheinen, um irgendwie der Erklärung des Daseins gewachsen zu sein, und man muss zugeben, dass der kantischen Behandlung des Gegenstandes durchweg Etwas von dieser Abstractheit anhaftet. Aber wir müssen anerkennen, dass die Erörterung des Selbstbewusstseins nicht allein zur Feststellung der bloss logischen Erkenntnissbedingungen führt, sondern auch die ganze Fülle dessen, was in Natur und Denkentwicklung vorliegt, in sich schliesst. Selbst bei Kant fehlt die Anerkennung dieses concreten Elementes, welches nach einer Seite hin auch das ethische und historische genannt werden kann, keineswegs, und ich hoffe zeigen zu können, dass die Einschränkung der kantischen Erkennt-

nisstheorie auf jenen Gesichtspunkt eine einseitige und ungenügende Darstellung dieses Systems ergeben würde. Zugleich muss gesagt werden, dass das historische Element in seinem weitesten Sinne von Kant, dem das historische Interesse in bemerkenswerthem Grade fehlte, niemals gehörig gewürdigt worden ist. So unvollkommen immerhin Kant's Verwirklichung seines eigenen Gedankens gewesen sein mag, so hat er doch zuerst gezeigt, dass die Probleme der Philosophie mittelst transscendentaler Logik in Angriff genommen werden müssen. Er entwarf die Umrisse und Methoden dieser Wissenschaft und eröffnete dadurch eine neue Aera des metaphysischen Denkens. Um also zu erwägen, wie die neue Philosophie sich zu den noch neueren Ideen verhält, und wie die von Kant entworfene systematische Auffassung der Metaphysik eine Vereinigung derjenigen Gegensätze, welche früheres Denken zum klaren Ausdruck gebracht hatte, herstellt, ist es nöthig, die kantische Erkenntnisstheorie etwas eingehender zu analysiren.

Kant's Erkenntnisstheorie.

Auf den ersten Blick scheint die Art, wie Kant selbst das Problem seiner Philosophie aussprach, mit dem oben Angegebenen nicht zusammenzustimmen, und es ist in der That nichts weniger als leicht, irgend einen Ausdruck zu finden, der Alles, was er in Erwägung zog, umfasste. Die historischen Bedingungen, unter denen sein System sich ausgestaltete, übten natürlich auf die Bestimmung seines Ausgangspunktes einen grossen Einfluss, und die Formeln, die er als Ausdruck des Kerns seiner philosophischen Bestrebungen gibt, haben eine directe Beziehung zu mehr als einer der früheren Theorien. Selbst die klassische Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? eröffnet uns nur eine Seite des ganzen Problems, und zwar eine zu beschränkte, um das Ganze richtig vertreten zu können. Ohne hier in eine Erörterung der verschiedenen Entwicklungsstufen, durch welche Kant's Denken allmälig bis zu der so in den Vordergrund per Kritik gestellten Frage vorwärts schritt, eine in weitläufigem Detail von K. Fischer, Paulsen und Caird gegebene

Erörterung einzugehen, wird es für meinen Zweck genügen, die Art zu bezeichnen, wie Kant auf der einen Seite sich zum reinen Empirismus verhielt, wie ihn Hume, und auf der anderen Seite zum reinen Rationalismus, wie ihn Leibniz vertrat. Die ganze Kritik hindurch sind das die Schriftsteller, welche Kant immer vorschweben, und wir dürfen sagen, dass er nur unbewusster Weise zeigte, wie der abstracte Universalismus der Cartesischen Philosophie zu überwinden sei.

Ursprünglich von dem reinen Rationalismus Leibnizen's und Wolff's ausgehend, war Kant mit besonderer Beziehung auf die Erkenntnisstheorie zu einem Stillstand hinsichtlich der realen Erkenntniss gekommen. Mit Leibniz hatte er angenommen, dass das reine Denken in letzter Instanz analytisch sei, aber dieser Gesichtspunkt entsprach weder den Bedürfnissen der Mathematik, noch denen der empirischen Erkenntniss. Die Mathematik begnügte sich Kant eine Zeit lang in einer etwas unklaren Art zu betrachten, jedoch ist über diesen Punkt der Ausdruck seiner Lehre keineswegs genau. Gelegentlich scheint er sich der Theorie der hypothetischen Gewissheit zu nähern, welcher wir bei späteren unkritischen Empiristen häufig begegnen, und welche Kant selbst verwarf [32]). Aber er scheint sich nie mit Leibnizen's Deduction der thatsächlichen Wahrheiten so recht haben befreunden zu können; vor Allem konnte er nicht den realen Zusammenhang, den Zusammenhang von Thatsachen, für einerlei mit dem Zusammenhang im Denken halten. Den Vernunftgrund und die Folgerung daraus konnte er nicht für einerlei mit Ursache und Wirkung erklären [33]). Der beständige Druck dieser Schwierigkeit, der Schwierigkeit, vom individualistischen Gesichtspunkte aus über die reale synthetische Erkenntniss Rechenschaft zu geben, ist durch alle seine vorkritischen Schriften hindurch deutlich zu bemerken, und aus dem merkwürdigen Briefe von 1772 an Herz [34]) kann man sehen, dass der Ausgangspunkt der neuen kritischen Untersuchung sich ihm mit und aus der bestimmten Formulirung dieser Verlegenheit ergab. Herz gegenüber die Eintheilung des beabsichtigten Werkes über die „Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ entwerfend, sagt Kant: Indem ich den theoretischen

Theil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich, dass mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie Andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem grossen Geheimnisse der Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Mit anderen Worten, so können wir sagen, fragt Kant sich hier: Wie kann das Subject etwas wissen? Früher war er der Meinung gewesen, dass das Subject ein ganzes System analytischer Wahrheiten durch reines Denken construiren könne, und dass die Erfahrung selbst den synthetischen Zusammenhang von Thatsachen ergebe. Aber so bald die kritische Frage gestellt war, muss es ihm klar geworden sein, dass jedwede Analyse auf Synthese beruht und letztere voraussetzt, und dass die Erfahrung als eine blosse Reihenfolge gegebener Thatsachen (die Möglichkeit davon zugegeben) niemals Zusammenhang oder Synthesis, d. h. nämlich Beziehung zum Object, gewähren könne. Reiner Empirismus und reiner Rationalismus, wie er weiter in demselben Briefe zeigt, sind in gleicher Weise der Erklärung des wirklichen Erkennens nicht gewachsen. Der Eine, so können wir es ausdrücken, gibt keine Realität, der andere gibt keine Erkenntniss. Obwohl Kant den Grund dieses Fehlers beider Auffassungen nicht angibt, so ist doch hinlänglich klar, dass aus dem Individuellen allein, sei es ein einzelner Bewusstseinszustand oder ein einzelner, auf sich beschränkter Geist, keine Mannigfaltigkeit oder Differenz und daher auch keine Erkenntniss realer Verhältnisse gewonnen werden kann.

Es ist natürlich von historischem Interesse, zu erfahren, wie es kam, dass diese Frage sich Kant darbot, und wir haben seinen eigenen wiederholten und wohlbekannten Ausspruch, dass Hume die Gelegenheitsursache seines neuen Ausganges in der Philosophie war. Die Thatsache, dass Hume's Zweifel hinsichtlich des synthetischen, Ursache und Wirkung genannten Zusammenhangs das erste Mittel war, Kant aus seinen früheren Meinungen über die Synthesis im Allgemei-

nen zu wecken, müssen wir natürlich auf Kant's eigenes Zeugniss hin annehmen, aber es ist mehr als klar, dass der Gang seiner eigenen Reflexionen ihn zu einem Stadium geleitet hatte, wo ihm es möglich wurde, Hume's Schwierigkeit wahrzunehmen. Wir dürfen nicht voraussetzen, dass der Wechsel in Kant's Denkweise dem historischen Zufall, mit Hume's Schriften in Berührung zu kommen, verdankt wurde. Diese waren ihm lange bekannt, aber bis zu der Periode, wo die kritische Methode zuerst zum Vorschein zu kommen anfängt, etwa 1769—1771, hatten sie auf sein Denken keinen besonderen Einfluss geübt. Zu jener Zeit hatte sich indessen seine frühere Erkenntnisstheorie unfähig gezeigt, ein ganz allgemeines Problem, von dem er bei Hume mit vollem Bewusstsein einen besonderen Fall angegeben fand, zu lösen[35]).

Kant hatte also im Gegensatz zu Hume zu zeigen, dass die Theorie von der Receptivität als der einzigen Fähigkeit des erkennenden Geistes — eine mit dem, was oben als das Princip der psychologischen Methode bezeichnet wurde, wesentlich gleiche Theorie — den Factor ausliess, welcher die Erkenntniss von Erscheinungen allein ermöglichte. Ein Fluss von bewussten Zuständen, welcher bei Hume die Substanz des Geistes und der Erfahrung ausmacht, ist für Kant eine blosse Abstraction, zu der man gelangt, wenn man Wesen und Bedeutung des Bewusstseins selbst aus den Augen setzt[36]). Von solch' einem Flusse zu reden, mag möglich sein; es ist aber unmöglich, ihn als Material der Erkenntniss zu betrachten; er kann auf keine Weise von irgend einer Intelligenz erkannt werden. So wird mit Rücksicht auf Hume's Empirismus das kantische Problem die ganz allgemeine Frage nach den beim Erkennen als solchem nothwendig vorauszusetzenden Bedingungen. Mit Hume erkennt Kant den Unterschied zwischen den individuellen, fliessenden, in der Erfahrung enthaltenen Elementen und den allgemeinen Gedanken an, welche sich mit ihnen vereinigen, um ein zusammenhängendes Ganze zu bilden; gegen Hume hat er zu zeigen, dass diese allgemeinen Elemente weder aus dem Besonderen abstrahirt, noch ihm verstohlen hinzugefügt sind, sondern mit dem Besonderen nothwendig verflochten sind, welches ohne sie zu einer blossen

Abstraction, einem Ding an sich, einer leeren Denkhülse wird. Wäre diese allgemeine Auffassung des Problems immer im Vordergrunde geblieben, so würde dies sehr zur Verständlichkeit der Kritik beigetragen haben, denn Kants Ausdrücke nehmen wegen des Gegensatzes zum leibniz'schen Rationalismus eine andere und beschränktere Form an.

Leibnizen's metaphysische Lehren beruhten auf einer eigenthümlichen Erkenntnisstheorie. Die unauflösbaren Widersprüche in der metaphysischen Annahme einer Welt von Monaden, deren jede sich in vollständiger Absonderung von den andern, aber doch in genauester Harmonie mit ihnen, entwickelt, und die von der Centralmonas in ein System vereint werden, waren unentwirrbar mit der falschen, dem reinen oder abstracten Rationalismus eigenen Erkenntnisstheorie verflochten. Die Intellectualansicht von den Dingen oder die Auffassung derselben durch den reinen Verstand wurde als die Quelle aller metaphysischen Bestimmungen für sie angesehen, und der Verstand war für Leibniz rein analytisch. Die Sinnlichkeit, welche doch der leeren Identität des reinen Denkens die Elemente des Mannigfaltigen zu liefern scheint, war einfach unklarer Verstand, und ihre Bestimmungen wurden schrittweise durch den Process der Analyse aufgeklärt oder intellectualisirt[37]). Gegen diese Ansicht macht Kant beständig die Nothwendigkeit der Synthesis, den absoluten Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand und die Unmöglichkeit der Erkenntniss ohne das äussere System, in und neben dem das menschliche Bewusstsein sich entwickelt, geltend. Vieles, was bei Kant verwirrend, Vieles, was auf den ersten Blick mit seiner ganzen Theorie unvereinbar ist, schreibt sich von seiner beharrlichen Opposition gegen die Leibnizische Metaphysik und Erkenntnisstheorie her. So ist, um nur ein Beispiel zu nehmen, der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand so stark betont, dass mitunter der Schein erweckt wird, als ob jedes von beiden Vermögen von Kant als die Quelle einer specifischen Erkenntnissart betrachtet würde; seine allgemeine Theorie jedoch und seine ausdrücklichen Erklärungen schützen uns davor, ihm eine solche Ansicht zuzuschreiben[38]).

Demnach ist die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? nur eine besondere Art, das ganz allgemeine Problem: Wie ist Erkenntniss selbst möglich? auszudrücken, und die Bemerkung möge hier gestattet sein, dass Kant's scheinbare Identificirung der beiden Ausdrucksweisen viel Verwirrung verursacht hat. Sie scheint eine Unterscheidung in der Erkenntniss zu enthalten, als ob synthetische Urtheile a priori eine besondere Abtheilung des Erkennens bilden, welche auch eine besondere Untersuchung erfordert. In der That ist aber der Grund für die Möglichkeit derartiger Urtheile der Grund für die Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt, und jeder Gegensatz in den Arten des Urtheilens muss zunächst als ein bloss vorläufiger betrachtet werden, als eine Stufe, von der aus zu völliger Lösung weiter geschritten werden kann. Solche Gegensätze sind bei Kant äusserst zahlreich, und haben zu fast unglaublicher Verwirrung Anlass gegeben. Er stellt z. B. die Objectivität der Erfahrungsurtheile, welche auf dem Princip einer Synthesis a priori fussen, mit dem Zusammenhang der Erfahrungselemente in Gegensatz, welche wir uns durch die Einbildungskraft vorstellen können. Dieser Gegensatz ist eher irreleitend, als dem Verständniss förderlich, da wir den Unterschied nicht anders als durch das Bewusstsein der Objectivität selbst inne werden. Und es ist ein ernstlicher methodischer Irrthum, anzunehmen, dass das allgemeine Bewusstsein der Objectivität durch den Gegensatz gegen einen vorausgesetzten subjectiven Zusammenhang von Vorstellungen entsteht. Die Objectivität eines causalen Zusammenhanges, wo die vorausgesetzte Folge sich in der Erfahrung thatsächlich verwirklicht, ist im Gegensatz zu der bloss subjectiven Einbildung einer sich nicht verwirklichenden Folge in keinem Sinne des Worts diejenige Objectivität, welche zu erforschen das Geschäft der Kritik ist[39]). So müssen wir auch die absolute Allgemeinheit des apriorischen Elements in der Erkenntniss im Sinne behalten, weil wir sonst geneigt sein würden, in der von Kant gemachten Scheidung zwischen Wahrnehmungsurtheilen und Erfahrungsurtheilen einen gewaltigen Widerspruch zu finden. Seine Sprache hinsichtlich der ersteren ist sehr verwirrend, aber

es gehört nur Aufmerksamkeit dazu, um zu entdecken, dass sich der Unterschied nur auf zwei Arten empirischer Verbindungen, Verbindungen zwischen dieser und jener Thatsache der Erfahrung, nicht aber auf die Erkenntniss als solche bezieht. Ein Wahrnehmungsurtheil ist nur möglich hinsichtlich eines bereits durch das Denken als solchen bestimmten Gegenstandes, und das Prädicat drückt einen gewissen, mit der Wahrnehmung des Objectes verknüpften subjectiven Zustand aus. Jedes davon ist bestimmt und steht folglich unter den allgemeinen Bedingungen der Erkenntniss, aber der Zusammenhang unter ihnen ist nicht nach den Regeln möglicher Erfahrung gedacht. Dass dies nicht der Fall ist, steht mit Kant's Lehre von der Zufälligkeit des Thatsächlichen ganz in Uebereinstimmung. Keine thatsächliche Begebenheit kann anders, denn als eine Wirkung erkannt werden, aber es ist nicht nothwendig, dass zwei gegebene Thatsachen a und b wechselseitig als Ursache und Wirkung betrachtet werden müssen. Wenn ich aus empiristischen Gründen zu dem Schluss komme, dass a dasjenige Antecedenz ist, welches b nothwendig in sich schliesst, so kann ich den empirischen Zusammenhang in einen Zusammenhang nach der Kategorie der Ursache erheben. Alles dies setzt übrigens schon die Bestimmung der Gegenstände der Erkenntniss voraus und geht über die Frage hinaus, welche Kant in erster Linie in Betracht zu ziehen hat[40]).

Da es indessen wesentlich ist, jedes Missverständniss hinsichtlich der vorläufigen Unterscheidungen, mit denen Kant dem Erkenntnissprobleme zunächst näher tritt, auszuschliessen, wird es wohlgethan sein, gleich hier, obwohl kurz, die officiellen Erklärungen von analytischen und synthetischen Urtheilen, von synthetischen Urtheilen a priori und synthetischen Urtheilen a posteriori zu geben. Im analytischen Urtheil erläutert das Prädicat bloss das, was in der Vorstellung (dem Begriffe) des Subjects schon enthalten ist. Für solche Urtheile ist nichts als der bestimmte Begriff oder die Summe der Attribute, von denen wir ausgehen, erforderlich. Auf der anderen Seite fügt in allen synthetischen Urtheilen das Prädicat dem Subject etwas in diesem Begriff nicht Enthal-

tenes hinzu, und nach Kant's Ansicht kann diese Hinzufügung nicht durch den Verstand allein — den er mitunter als rein analytisch, als blosse Identität zu betrachten scheint — gegeben werden, sondern durch die Anschauung, welche uns mit der realen Erfahrung in Berührung bringt. Wenn die Anschauung, welche als Verknüpfungsmittel zwischen Subject und Prädicat dient, empirisch ist — gegebenes Erfahrungsmaterial, welches wieder eben so vorgestellt werden kann oder nicht, — dann ist unser Urtheil synthetisch a posteriori. Solche Urtheile gelten den sogenannten Wahrnehmungsurtheilen gleich. Wenn aber die Anschauung oder das Element realer Erfahrung an sich apriorisch oder blosse Form ist, d. h. von solcher Art, wie es immer vorgestellt werden muss, dann ist das Urtheil synthetisch a priori und drückt einen Zusammenhang von Subject und Prädicat aus, der immer und nothwendig gilt, einen objectiven Zusammenhang[41]).

Es ist klar, dass derartige Eintheilungen, wie die eben gegebene, viel Verwirrung und Unklarheit veranlassen müssen, da sie den inneren Zusammenhang der verschiedenen Urtheilsklassen in den Hintergrund zu drängen geeignet sind. Indessen kann eine hinsichtlich ihrer erhobene Schwierigkeit sogleich entfernt werden. Schleiermacher hat mit Anderen behauptet, dass die Unterscheidung von Analytisch und Synthetisch bloss relativ sei, dass das, was jetzt synthetisch ist, hinterher analytisch werden kann[42]). Dies ist ganz richtig, aber von Kant selbst genau in derselben Weise zugegeben worden[43]). Kant war sich vollständig darüber klar, dass es bei empirischen Begriffen als Subjecten von der Bildung des Begriffes abhange, ob das Urtheil synthetisch sei oder nicht; in der That kann die Unterscheidung auf Urtheile, die empirische Zusammenhänge ausdrücken, nicht mit Nutzen angewandt werden. Sie hat Bedeutung nur in Bezug auf das Urtheil als den ursprünglichen Act jeder Erkenntniss oder auf die Methode, überhaupt Urtheile zu bilden; und wenn man sie so betrachtet, erkennt man sogleich, dass sie einen wahren und wichtigen Unterschied ausdrückt. Es muss aber bemerkt werden, a) dass nach Kant's eigenem Beweis die Analyse als solche, die Analyse in höchster Abstraction nur durch die Synthesis

und nach derselben möglich ist. Der ursprüngliche Act aller Erkenntniss ist Synthesis und Combination. Nur unter der Bedingung ursprünglicher Synthesis können wir subjective Analysis erhalten [44]). b) Synthetische Urtheile a posteriori sind nur möglich durch die Bedingungen der apriorischen Synthesis und in Uebereinstimmung mit ihnen. Allerdings, wenn ich sage, um Kant's eigenes Erläuterungsbeispiel zu gebrauchen, dieser Körper ist schwer, so drücke ich dadurch nicht zugleich aus, dass das Prädicat schwer sich immer damit verbinden müsse. In diesem Sinne hat das Urtheil keine Allgemeinheit oder Nothwendigkeit. Aber ich drücke damit aus, dass das Prädicat objectiv mit dem Subject verknüpft ist; verknüpft nach den Regeln einer möglichen Synthesis a priori, der von Substanz und Accidenz oder Eigenschaft [45]). Das Verhältniss dieser aposteriorischen Urtheile zur Erkenntniss hat Kant niemals genügend behandelt; es ist in der That nur eine Seite seiner wunderlichen Ansicht über empirische Zufälligkeit, aber wir müssen den Grund- und Hauptsatz seiner Erkenntnisstheorie, dass empirisches Bewusstsein nur im Verhältniss zu und unter den Bedingungen des reinen transscendentalen Bewusstseins möglich ist, unbedingt annehmen [46]).

c) Synthetische Urtheile a priori im höchsten Sinn sind in der That nicht Urtheile, welche sich uns in der Erfahrung darbieten. Sie sind allgemeine Formeln, um diejenigen Bedingungen auszudrücken, unter denen Erfahrung möglich ist. In thatsächlicher Erfahrung urtheile ich, dass diese Veränderung oder Begebenheit eine Ursache hat, und Kant will zeigen (wie, wird später erhellen), dass die Erkenntniss einer Begebenheit oder Veränderung als solcher nur unter der Bedingung causalen Zusammenhanges möglich ist, d. h. das einfache Urtheil enthält die allgemeine, in dem synthetischen Princip „alle Veränderungen haben ihre Ursache" formulirte Bedingung mit eingeschlossen.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir nun zur Erkenntnisstheorie fortgehen. Für Kant ist Synthesis die wesentliche Thatsache in allem Erkennen; jedes Erfahrungsurtheil enthält Synthesis [47]). Nun enthält der blosse Begriff der Synthesis 1) ein Mannigfaltiges oder eine combinirte Vielfältigkeit,

2) eine Einheit, in welche und in Bezug auf welche jene combinirt ist; 3) die Art, den Prozess oder die Form der Combination [48]). In der besonderen Erkenntniss - Synthese muss jedes dieser Elemente dem Bewusstsein gegenwärtig sein können. Das Mannigfaltige dabei ist der Complex sinnlicher Vorstellungen; die Einheit ist das Ich oder Selbst; die Arten oder Formen des Combinirens sind die reinen Formen oder Regeln des Verstandes. In dieser Synthesis werden wir nach Kant das eigenthümliche Zeichen der Erfahrung, nämlich Vorhandensein von Wahrnehmungen oder Beziehung individueller Vorstellungen der Sinnlichkeit auf die Einheit des Gegenstandes oder erkannten Dinges erklärt finden, denn die Arten der Synthesis, durch welche das gegebene Mannigfaltige der Sinnlichkeit auf die Einheit des Selbstbewusstseins zurückgeführt wird, sind zugleich die Arten des objectiven Daseins. Mit anderen Worten: Selbstbewusstsein ist ohne den ordentlichen systematischen Zusammenhang der Phänomene, welche wir Erfahrung nennen, unmöglich.

Nehmen wir diese Erkenntnisstheorie mehr im Einzelnen, so haben wir, ohne der Ordnung der Kritik zu folgen, die letzten Elemente der Synthesis, ferner die subjectiven Processe, durch welche die Synthesis in unserm Bewusstsein zu Stande kommt, und schliesslich die objective Bedeutung der Synthesis in's Auge zu fassen.

A. Die Elemente der Synthesis.

Diese sind in der Kürze folgende: 1) das Mannigfaltige oder die Vielfältigkeit der speciellen Sinnlichkeit, die verschiedenen Empfindungen, blosse in sich unerkennbare Reize, nicht einmal unklare oder verwirrte Darstellungen von Dingen; 2) die Formen oder allgemeinen Arten, wie dies Mannigfaltige aufgenommen wird, 3) die Formen, unter denen das so aufgenommene Mannigfaltige erkannt wird; 4) die Einheit des Bewusstseins selbst. Eine einzelne Wahrnehmung, die Erkenntniss eines Gegenstandes, ist nur möglich durch die Combination dieser Elemente und erfordert über deren Combination hinaus weiter nichts.

Zur Schwierigkeit der Kritik trägt es ausserordentlich bei, dass diese Elemente, welche für unser Erkennen kein gesondertes Dasein haben, besonders behandelt werden, indem sich die Aesthetik mit Materie und Form der Sinnlichkeit oder Anschauung, der erste Theil der Analytik mit den Formen des Denkens beschäftigt. Erst bei der Deduction der Kategorien werden wir den vollen Sinn der kantischen Erkenntnisstheorie deutlich gewahr und verstehen Wesen und Beziehungen der dort zusammengefügten Theile. Kant selbst scheint mehr als einmal zu vergessen, dass die Theile als Theile kein reales oder individuelles Dasein haben, und gebraucht Ausdrücke von ihnen, welche weitere Entwicklungen widersinnig und unmöglich erscheinen lassen. So, um ein bemerkenswerthes Beispiel zu wählen, spricht er von der eigenthümlichen Schwierigkeit des Nachweises, wie die Kategorien Bedingungen der Objectivität sind, in Anbetracht, dass Gegenständliches auch ohne sie in der Anschauung gegeben sein kann. Diese Bemerkung wird nur gemacht, um ihr zu widersprechen; aber sie zeigt recht augenscheinlich, mit welcher Vorsicht die Lehren der Kritik aufgefasst werden müssen [49]).

Nehmen wir gleichwohl die Elemente in ihrer Besonderung, so haben wir zuerst das Mannigfaltige der Sinnlichkeit im Besondern oder der Receptivität, und die Bedingungen, unter denen es in die Synthesis des Bewusstseins eintreten kann. Was die Synthesis angeht, so ist es nicht von gebieterischer Nothwendigkeit, dass das Mannigfaltige durch eine Sinnlichkeit oder Sinne wie die unsrigen dargeboten werde, aber vorausgesetzt, dass es nur durch Sinnlichkeit gegeben wird, so kann es dann nicht anders, sagt Kant, als in den allgemeinen Formen, Raum und Zeit, aufgenommen werden. Raum und Zeit können von den Anschauungsthatsachen nicht losgelöst werden, denn ohne sie ist keine Anschauung möglich; sie sind daher nothwendig und gehen der Erfahrung voraus. Sie allein machen die Combination des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit zur Einheit des Objects möglich. Ferner sind Raum und Zeit, obwohl allgemein, keine Begriffe, denn sie enthalten nicht besondere Räume und Zeiten unter sich, sondern in

sich, und sie sind als ein Unendliches der Quantität nach gegeben, eine Eigenschaft, welche ihrem Wesen nach nur zur Anschauung, nicht zu Begriffen gehört, welche letzteren immer bestimmte und partielle Vorstellungen sind (d. h. eine bestimmte vielen Individuellen gemeinsame Summe von Attributen enthalten). Sie sind daher reine apriorische Wahrnehmungen oder Anschauungen und machen eine apriorische Synthesis in unserm Bewusstsein wenigstens möglich.

Ehe weiter gegangen wird, ist zu bemerken nöthig, a) dass Kant sich hier nicht mit der Psychologie der Raum- und Zeitvorstellungen beschäftigt. Die psychischen, in der Lokalisation enthaltenen Elemente sind seiner Theorie gleichgültig. Das Problem ist bloss allgemein oder transscendental oder logisch. Unter welchen Bedingungen kann das Mannigfaltige der Sinnlichkeit im Besondern in die Synthesis des Bewusstseins aufgenommen und in das Ganze der Erfahrung verwebt werden? Es wird später klar werden, dass der apriorische Charakter von Raum und Zeit aus der Rolle, den die productive Einbildungskraft bei der Construction von Anschauungen spielt, erschlossen werden kann, und in einer mehr detaillirten Darstellung würde es erforderlich sein, auf die besonderen Beziehungen von Einbildung und Anschauung zu einander etwas näher einzugehen[50]). Die Elemente der kantischen Synthesis sind so eng mit einander verbunden, dass um der Vollständigkeit des Verständnisses willen die Auseinandersetzung von einem jeden derselben wechselweise anheben und zeigen müsste, wie die andern darin mitenthalten sind. b) Obwohl hier von Raum und Zeit als von reinen Wahrnehmungen gesprochen wird, als von Formen, welche im Geiste vor aller Erfahrung bereit liegen, so muss man doch sorgfältig merken, dass sie in sich einfach Bedingungen der Möglichkeit der Wahrnehmung, dass sie ursprünglich nicht Wahrnehmungen sind, sondern dies nur durch Synthesis oder Combination werden. Der Raum ist als eine ursprüngliche Wahrnehmung an und für sich unmöglich. Er ist als Gegenstand nur durch Construction in ihm bekannt, d. h. durch Combination seines Mannigfaltigen nach den allgemeinen Principien der Synthesis. Abgesehen von wahrgenommenen Gegen-

ständen oder wahrgenommener Materie, wird der Raum selbst nicht wahrgenommen. Er macht die Synthesis der Anschauungen nur möglich, während die Bewusstseinseinheit erfordert wird, um sie wirklich zu machen.

So weit die eine Seite der Synthesis. Aber die Reize der Sinnlichkeit im Besonderen, selbst in den Formen von Raum und Zeit, sind noch nicht erkannte Objecte. Die Sinne geben keine Vorstellungen von Objecten. Nur durch die Synthesis oder Combination des in der Sinnlichkeit dargestellten Mannigfaltigen, überdies nur durch bewusste Synthesis, können wir die zerstreuten, von der Anschauung gelieferten Elemente auf die Einheit des Objects oder Dinges beziehen. Nun ist nach Kant der Act der synthetischen Vereinigung von Anschauungen das Urtheil, und jedes Urtheil ist die Bestimmung oder Qualification einer Anschauung durch eine allgemeine Vorstellung oder einen Begriff. Dies, was zu Anfang der Analytik etwas abgerissen vorkommt, ist einer der merkwürdigen Abschnitte der kantischen Erkenntnissanalyse. Wir können es mit andern Worten so ausdrücken: Nur durch einen allgemeinen Begriff können die Einzelheiten der Erfahrung in die Einheit des Selbstbewusstseins eintreten (das Universelle ist das, was die Vielen in Eins verwandelt). Das Ich oder die logische Einheit kann nur unter allgemeinen Formen — Regeln für die mögliche Erfahrung — Inhalt oder Ausfüllung empfangen. Das Wesen des Erkenntnissactes ist die Zurückführung des Mannigfaltigen oder der Vielfältigkeit auf die Einheit des Bewusstseins durch allgemeine Begriffe. Wir fragen jetzt nicht, wie diese Zurückführung bewerkstelligt wird, oder was ihr letzter Sinn ist, fügen aber hinzu, um die Uebersicht der Elemente zu vervollständigen, dass Kant zu seiner eigenen Genugthuung in den Schemen des logischen Urtheils die Formen dieser reinen Verstandesbegriffe entdeckt und so eine anscheinend erschöpfende Tafel oder Liste der möglichen Arten, wie die Einheit des Selbstbewusstseins sich in dem Mannigfaltigen der Erfahrung verwirklicht, zu geben im Stande ist. Diese Combinationsformen oder Formen synthetischer Einheit sind die Kategorien[52]).

Das letzte der Elemente, welche wir zu bemerken haben,

ist die höchste Einheit selbst oder das logische Ich, der unumgängliche Factor in allem Erkennen, und folglich nach Kant in sich unerkennbar. Das Ich kann nicht in der Anschauung vorkommen, deshalb auch nicht in Beziehung auf irgend eine Kategorie bestimmt werden und ist also kein Gegenstand möglicher Erfahrung.

Zweite Vorlesung.

Kant's Erkenntnisstheorie.

Am Schlusse der letzten Vorlesung hatte ich die verschiedenen Elemente kurz angegeben, welche nach Kant die organische Einheit der Wahrnehmung oder realen Erkenntniss ausmachen. Wir müssen nun in Betracht ziehen, wie diese Elemente subjectiv zusammengefügt werden, d. h. wie die Erkenntniss aus ihrer Combination hervorgeht, und welches die objective Bedeutung dieses Zusammenhanges ist.

B. Wie die Elemente subjectiv in Combination treten.

Zur Anschauung oder Wahrnehmung eines Objects ist nicht nur Receptivität nöthig, sei es materiale, sei es formale, sondern Verknüpfung oder Synthesis der verschiedenen aufgefassten Thatsachen. Alle Anschauungen bestehen aus zu einem Ganzen oder einer Einheit verbundenen Theilen. Nun kommt diese Synthesis des Aufgefassten weder durch die Sinnlichkeit selbst, noch durch die reinen Sinnlichkeitsformen, welche diese Synthesis nur möglich machen, zu Stande. Es müssen zu den individuellen, gesonderten oder unverbundenen Elementen, welche die Sinnlichkeit im Einzelnen dargeboten hat, noch die Functionen der Einbildungskraft und des Verstandes hinzukommen. Eine abgesonderte Thatsache der Sinnlichkeit, ein Eindruck, ist in sich unerkennbar, unvernehmbar. Denn Erkenntniss muss Unterschiede oder Pluralität zusammen mit der Bewusstseinseinheit im Act des Combinirens oder Zusammenfassens dieser Pluralität haben. Jeder Wahrnehmungsact schliesst daher, da er eine Synthesis des Aufgefassten enthält, auch Einbildung in sich [1].

Die Einbildungskraft erfüllt nämlich das ganze Gemälde oder die Vorstellung des Gegenstandes aus den Reizen der Sinnlichkeit heraus und befähigt so die gegebene Thatsache, Erkenntnissmaterial zu werden [2]). Bei dieser Ausfüllung oder Ergänzung ist es aber nothwendig, dass die von der Einbildungskraft producirten Elemente mit den in der Sinnlichkeit sich darbietenden durch die Einheit des Bewusstseins im Act des Combinirens verbunden werden. Ich muss dessen innewerden, dass die ganze Anschauung theils unmittelbar vorgestellt, theils reproducirt oder durch Einbildungskraft gegeben, mein ist. Die Einbildungskraft kann also nicht aufs Ungefähr wirken, sondern wird so bestimmt, dass sie nur das hinzufügt, was in die Einheit des Bewusstseins einzutreten im Stande ist. Nichts aber, wie wir bereits gesehen haben, ist in die Einheit des Bewusstseins einzutreten im Stande, als was einer allgemeinen Regel entsprechend oder nach einer Kategorie bestimmt ist. So füllt die Einbildungskraft die Sinnesreize mit Reproductionen von Elementen möglicher Erfahrung an oder ergänzt dieselben nach einer Kategorie oder auf eine solche Weise, dass die ganze Anschauung in Bezug auf eine Kategorie bestimmt ist. Wie nun die Einbildungskraft, welche in sich selbst sinnlich ist, da sie mit der Anschauung, nicht mit dem Denken zu thun hat, zu diesem Vermögen kommt, Erfahrung möglich zu machen, ist nicht schwer einzusehen. Alle unsere Anschauungen müssen zunächst nämlich dem innern Sinn angehören, d. h. für mich sein und unter der Form des innern Sinnes, d. h. der Zeit stehen, folglich sind die Arten, wie die Bewusstseinseinheit in dem Mannigfaltigen der Zeit möglich ist, zugleich die Bedingungen, unter denen Erfahrung überhaupt möglich ist. Diese Arten sind nichts als die verschiedenen Formen der synthetischen Einheit in der apriorischen Anschauung, der Zeit selbst [3]). Die Einbildungskraft construirt also von dem Verstande bestimmt, und muss construiren figürliche Synthesen oder Schemata, welche in der Anschauung oder sinnlich den reinen, in den Kategorien gedachten Arten der Synthesis entsprechen. Nicht, dass die beiden Vermögen von einander getrennt wären; „es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der

Einbildungskraft, hier des Verstandes Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt"[4]). Jede empirische Anschauung, jedes empirische Bewusstsein muss der synthetischen Einheit der Einbildungskraft unterliegen, welche auf diese Weise zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande vermittelt.

Dies ist, ganz kurz, die subjective Seite der Kant'schen Wahrnehmungstheorie. Ein einzelner sinnlicher Reiz erfordert Ergänzung oder Vervollständigung aus der Einbildungskraft, bevor er aufgefasst werden kann, die Einbildungskraft beschränkt sich, damit ihre Producte mögliche Erfahrungen sein können, nothwendig auf solche Constructionen, welche den allgemeinen Combinationsformen oder Kategorien, den Verstandesacten, entsprechen. Also die Sinnlichkeit mit ihrer Synopsis oder Synthesis, die Einbildungskraft mit ihren figürlichen Synthesen oder Schemata, der Verstand mit seinen reinen Begriffen oder Gesetzen oder Formen, bilden zusammen den seelischen Mechanismus, durch welchen das Ich sich mit der Erfahrung erfüllt, oder, wie wir es auch noch anders ausdrücken können, durch welchen die Wahrnehmung eines Gegenstandes möglich wird [5]).

So werthvoll diese Auseinandersetzung in psychologischer Hinsicht ist, so hat sie nichts desto weniger eine Neigung, die anscheinend mechanische Art, wie die Elemente der kantischen Synthesis mit einander verbunden sind, in ungerechtfertigter Weise zu betonen, und obwohl Kant in einzelnen Beziehungen äusserst sorgfältig darin ist, hervorzuheben, dass jene Combination organisch oder nothwendig sei, so verfällt er doch häufig in den Irrthum, den Theilen einzeln für sich Functionen zuzuschreiben, welche sie nur in Verbindung mit einander ausüben, und niemals gelingt es ihm ganz, seine Theorie von einem gewissen Anschein der Aeusserlichkeit oder Künstlichkeit zu befreien. Der Verstand scheint in willkürlicher Selbstthätigkeit schon geformtes Material zu ergreifen und zu bearbeiten, und es könnte scheinen, dass jedes menschliche Bewusstsein auf irgend eine Weise mit einem Seelenmechanismus ausgerüstet ist, mit dessen Hülfe es, wenn es von Aussen angeregt wird, sich eine Welt von

realen Gegenständen ausmalt. Diese Neigung, die Erkenntnissprobleme von dem individualistischen oder psychologischen Gesichtspunkte aus zu betrachten, wird indessen berichtigt, wenn das, was ich die objective Bedeutung der Synthesis genannt habe, in Betracht gezogen wird.

C. Die Synthesis objectiv betrachtet.

Hier wird die Art, das Wahrnehmungsproblem anzusehen, in einem gewissen Sinne umgekehrt. In der subjectiven Analysis war die Einheit des Selbstbewusstseins als etwas an sich Bekanntes und Nothwendiges erschienen, um die Erkenntniss von Gegenständen möglich zu machen. Jetzt aber ist es erforderlich zu bemerken, dass das Selbstbewusstsein nur möglich ist in Bezug auf und durch synthetische Verbindung des Mannigfaltigen in der Erfahrung, und dass diese synthetische Verbindung genau dasjenige ist, was wir unter der Beziehung der Vorstellungen zum Gegenstande verstehen. Mit anderen Worten: Kant ist hier beschäftigt, zu beweisen, dass das Selbstbewusstsein nur in einem geordneten Erfahrungssystem und durch dasselbe möglich ist, und dass die Gesetze oder Bedingungen des Selbstbewusstseins die Bestimmungen oder allgemeinen Eigenschaften des realen Seins sind, wenigstens was seine Form oder schliessliche Begreiflichkeit angeht [6]. Obwohl es also scheinen mag, als wenn seine Ausdrücke mitunter die individualistische Annahme enthalten, dass Erfahrung allein das Bewusstsein des Individuums sei, so hat doch Kant das Problem hier auf eine höhere Stufe erhoben, und sein Beweis betrifft nicht die Bedingungen dieser und jener Intelligenz, sondern die Bedingungen der Intelligenz als solcher. Der Subjectivismus der Theorie ist nur ein scheinbarer.

Keine Verbindung von Vorstellungen, so läuft sein Beweis, ist möglich, wenn sie nicht alle von der rein logischen Form des Selbstbewusstseins Ich denke begleitet werden können. Bewusstsein der Einheit und Identität des Ich ist für alle Vorstellungen nothwendig, da sie sonst nicht für mich sein, nicht Theile meiner Erfahrung bilden könnten.

Aber gerade, weil die Einheit nicht ohne Verschiedenheit ist, so ist Bewusstsein der Einheit selbst nur möglich, wenn Verschiedenheit, Vielfältigkeit oder Mannigfaltiges gegeben ist. Das reine Ich oder die logische Einheit des Selbstbewusstseins ist selbst analytisch, reine Identität. Das Mannigfaltige oder die gegebene Vielfältigkeit ist ein erkanntes Mannigfaltiges, d. h. muss denjenigen Bedingungen unterworfen sein, unter welchen es allein in die Einheit der Erfahrung oder Erkenntniss eingehen kann. Die analytische Einheit des Bewusstseins fordert daher die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erfahrung. Die Arten dieser Synthesis sind, wie wir bereits wissen, die Kategorien oder reinen Begriffe des Verstandes. Kein Element der Wahrnehmung kann als solches erkannt werden, kann in den Zusammenhang der Erfahrung eintreten, wenn es nicht in Bezug auf eine Kategorie oder allgemeine Regel möglicher Erfahrung bestimmt ist. Aber diese Bestimmung nach einer Regel möglicher Erfahrung ist bei Erscheinungen genau das, was wir die Beziehung der Vorstellungen zum Gegenstande nennen. Die Objectivität ist die Uebereinstimmung der wirklichen Erfahrung mit den Regeln möglicher Erfahrung, also ist die synthetische Verbindung, welche wir an einem Gegenstande Einheit nennen, oder einfach der Gegenstand nichts als die Bedingung der Einheit des Selbstbewusstseins im Mannigfaltigen der Erfahrung. Ohne Gegenstand keine Einheit des Ich. Ein Urtheil, welches synthetische Einheit nach den Regeln möglicher Erfahrung ausdrückt, ist ein objectives Urtheil, drückt eine Einheit von Vorstellungen in nothwendiger und allgemein gültiger Weise aus. So sind die drei Thatsachen, Einheit des Selbstbewusstseins als die Bedingung möglicher Erfahrung, die Bestimmung der Anschauungen nach den Kategorien oder reinen Begriffen und die Beziehung der Anschauungen zu dem geordneten objectiven Zusammenhang der Erfahrung nicht drei, sondern eine. Sie sind bloss drei Seiten oder Arten der Auffassung der fundamentalen Synthesis, welche Wahrnehmung oder reale Erkenntniss ist. Dies ist das höchste Princip der kantischen Erkenntnisstheorie. Alles empirische Bewusstsein ist nothwendig den Bedingungen des reinen Bewusstseins oder

der möglichen Erfahrung unterworfen, und diese Bedingungen sind die reinen Formen des Denkens von Gegenständen überhaupt, die Kategorien [7]).

Aus dieser in sich abstracten und in fast unverständliche Kürze zusammengedrängen Erörterung kann nun eine Antwort auf die Frage gezogen werden, welche, wie wir sahen, in den Vordergrund der Kritik gestellt wurde. Für uns ist Anschauung nothwendig gegeben, und das so dargebotene Material kann nicht a priori erkannt werden. Aber kein Material, welches es auch sei, kann in den Zusammenhang der Erfahrung anders als nach den Bedingungen der Einheit des Selbstbewusstseins förmlich bestimmt, qualificirt eintreten. Diese Bedingungen also bieten die Grundlage für alle die apriorische Erkenntniss, welche wir erlangen können. Wie bereits bemerkt wurde, ist nach Kant die Synthese in der Erkenntniss nur durch Anschauungen möglich. Für die Erkenntniss ist nicht nur das Denken des Objects oder die reine Form der Verbindung eines Mannigfaltigen erforderlich, sondern eine entsprechende Anschauung, welche zeigt, dass der Gegenstand zu einer möglichen Erfahrung gehört. Demnach beruht die apriorische Erkenntniss auf den Bestimmungen der reinen Anschauung nach den Kategorien oder schliesslichen Arten der Verbindung und drückt sie aus. Nun ist aber die allgemeine Form aller Anschauung, innerer wie äusserer, die Zeit. Ein vollständiges System der apriorischen Erkenntnissprincipien wird sich daher durch Inbetrachtnahme der Art und Weise gewinnen lassen, wie die productive Einbildungskraft hinsichtlich der Construction von Anschauungen und der Verbindung von Wahrnehmungen in der Zeit nothwendig bestimmt wird. Wie wir bereits gesehen haben, ist es die Function der reinen Einbildungskraft, den sinnlichen Reizen die nöthigen Elemente zur Füllung oder Ergänzung darzubieten, bevor sie in den Zusammenhang möglicher Erfahrung aufgenommen werden können. Die Formen, in welchen die Einbildungskraft wirkt, nennt Kant Schemata und ihre Wirksamkeit Schematismus. Nur durch Schemata haben wir apriorische Erkenntniss, denn die Erkenntniss erfordert ein

Element der Anschauung, welches sich in der Kategorie nicht findet, und ein Element des Denkens, das nicht in der Anschauung ist. Denken und Anschauung werden im Schema organisch vereint.

Auf die einzelnen Arten des Schematismus und auf die synthetischen, daraus abgeleiteten Principien kann ich jetzt nicht eingehen, will aber die Behandlung von zwei Hauptfragen zu näherer Erwägung auswählen, das Princip der Causalität und die Lehre von der äusseren Wahrnehmung. Ehe ich an sie gehe, ist es nöthig zu bemerken, dass Kant's Weise, die Verrichtungen des Schematismus zu erläutern, ausserordentlich leicht zu Missverständnissen und Irrthümern führt. Die Schemata sind nach ihm erforderlich, weil Anschauungen und reine Begriffe von heterogener Art sind; daher können die einen nicht unmittelbar den anderen subsumirt werden. Es könnte also scheinen, dass Anschauungen und Begriffe einander fern stünden wie in sich fertige Producte, und dass ihre Synthesis eine durch Urtheil bewirkte mechanische Verbindung wäre, welche das Besondere dem Allgemeinen unterordnet. Das ist aber nicht voreiliger Weise als Kant's Theorie anzunehmen. Wir dürfen nicht voraussetzen, dass die Unterordnung mechanisch, und das Besondere etwas von dem Allgemeinen Getrenntes ist. Die Einheit ist organisch; das Besondere ist nur das Allgemeine unter besonderer Form. Dieselbe Function der Synthesis, welche wir in der reinen Abstraction Kategorie nennen, ist in ihrer Verwirklichung das Schema, und die Anschauung ist vom Schema nicht abgelöst. Die Anschauung wird nicht erkannt, ist nicht abgesondert von dem reinen Begriff für uns da, sondern nur in ihm und durch ihn. Die Verbindung wird indessen durch die Einbildungskraft bewirkt, welche, wie wir bereits sahen, die Wahrnehmung vollständig ausfüllt. Verbindung oder Synthesis, ohne welche es keine Erkenntniss gibt, bietet sich in der Anschauung nicht dar, aber die Elemente der Anschauung werden von der Einbildungskraft nach den reinen Formen der Combination verknüpft. So ist die synthetische Combination das im Verstande und in der Einbildungskraft gemeinsame Element, durch welches sie im Wahr-

nehmungsact zusammenwachsen. In unserer Erkenntniss, wo die Sinnlichkeit rein receptiv ist, wirkt die Einbildungskraft in den reinen Anschauungsformen oder reinen Wahrnehmungen. Ihre Schemata sind daher zugleich sinnlich und allgemein. Das sinnliche Element, um überhaupt erkannt zu werden, muss die Seite der Allgemeinheit haben, und diese empfängt sie im Schema. Unter keiner Bedingung dürfen wir Begriff, Schema und Anschauung als drei Theile der Wahrnehmung betrachten, welche getrennt für sich da wären. Nur von der Kategorie oder Verbindungsform im Allgemeinen scheint Kant zu behaupten, sie könne in reiner Abstraction gedacht werden [8]) [9]).

Die Möglichkeit eines Missverständnisses in Bezug auf diesen wesentlichen Punkt entsteht grösstentheils aus Kant's übermässiger Aengstlichkeit, zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu unterscheiden, aus den mit dem Ausdruck „unterordnen" verbundenen irreleitenden Analogien und aus der äussersten Willkür in der Anwendung von „Anschauung". Es ist der Mühe werth, an die Thatsache zu erinnern, dass bald nach dem Erscheinen der Kritik Kant's Aufmerksamkeit durch gewisse Schwierigkeiten, welche der scharfe Denker Salomon Maimon erhob, auf die Möglichkeit von Missverständnissen hinsichtlich seiner Lehre gelenkt wurde. Maimon fragte, wie gezeigt werden könnte, dass Sinnlichkeit und Verstand, die ganz heterogener Natur sind, nothwendig in Harmonie stehen müssen, und wie es zu denken möglich sei, dass die reinen Formen des Verstandes für alle Gegenstände ohne Unterschied Gesetz sein sollten. Darauf gab Kant die kurze, aber bezeichnende Antwort, dass die Gegenstände blosse Phänomene seien, folglich, in einer Hinsicht wenigstens, subjectiv, da sie von unserem Vorstellungsvermögen bedingt sind, während sie auf der andern Seite Objectivität haben, da sie nach den reinen Bewusstseinsformen geeint sind. Da wir überdiess keine andere als so gebildete Erfahrung haben, so sind Anschauungen, die mit den reinen Denkformen nicht harmoniren, für uns nichts. Wir können von ihnen überhaupt gar keine Erkenntniss haben. Wir können mit anderen Worten sagen, dass die Harmonie nicht als zwei einander entgegengesetzte

und in sich selbstständige Theile vereinend zu denken sei; die Theile bestehen so nur in der Einheit selbst. Die Harmonie oder organische Einheit hat allein Wirklichkeit, die Theile aber sind nur die verschiedenen Seiten des Ganzen. Die ganze Bedeutung dieser Bemerkung muss man sich bei der Untersuchung des Hauptpunktes der kantischen Methode, der Erklärung der Causalität, gegenwärtig halten [10]).

Die Erörterung dieser Frage ist vielleicht diejenige in der Kritik, welche am meisten in Verlegenheit setzt, und zwar vornehmlich wegen eines Uebermaasses an Erklärung und Erläuterung [11]). Der wirkliche Gedanke ist in vielen Details vergraben, unter welchen man ihn nur mit Schwierigkeit entdeckt. Mir scheint es klar, dass Kant in der Behandlung der zweiten Analogie durchweg ein doppeltes Ziel verfolgt, erstlich, seine Ansicht von der Objectivität als dem ordentlichen Verbundensein der Wahrnehmungen zu vollständiger Deutlichkeit zu bringen, und zweitens, zu zeigen, dass das bestimmte Verbundensein von Vorstellungen in der Zeitfolge das wirkliche Gegenstück, die Verwirklichung des reinen Begriffs der Causalität ist. Er gibt sich unendliche Mühe, zu erklären und zu erläutern, was er unter objectiver Folge, Folge im Object, versteht; und diese Erläuterungen, wenn sie auch bis zu der Hauptsache vordringen, dienen doch dazu, den eigentlichen Beweis des Princips selbst in den Hintergrund zu drängen.

Ich will nun zuerst kurz angeben, was mir als das Wesentliche von Kant's Argumentation über diesen Gegenstand erscheint, und werde dann über ein paar aus seiner Darstellungsweise entstehende Schwierigkeiten meine Bemerkungen machen. Wir haben bereits gesehen, dass in der Erfahrung des Ich nichts verknüpft werden kann als unter Begriffen, den allgemeinen Regeln oder Formen der intellectuellen Einheit. Wir haben ferner gesehen, dass zur Erkenntniss oder Wahrnehmung eine Anschauung erforderlich ist, um die Kategorie zu realisiren und zu verkörpern, eine Anschauung, welche zeigen muss, dass das von der Kategorie bezeichnete Object möglicher Erfahrung angehört [12]). Schliesslich sahen wir, dass die Anschauungen nicht unmittelbar durch Begriffe bestimmt werden, sondern durch die Schemata, welche von

der nach den Regeln des Verstandes wirkenden Einbildungskraft hervorgebracht werden, denn die synthetische Einheit in der productiven Einbildungskraft ist der Verstand.

Nun ist unter den Kategorien oder reinen Arten der intellectuellen Function eine, welche den bestimmten Zusammenhang von einander abhängiger Gegenstände im Allgemeinen bezeichnet, die Kategorie der Causalität und Dependenz. Wenn nun dieser Begriff im Erkennen Geltung haben soll, so muss irgendwie eine Anschauung gegeben sein, welche die von der Einbildungskraft bewirkte Erzeugung eines dem reinen Zusammenhang von Ursache und Wirkung entsprechenden Schemas nothwendig machen muss und durch sie allein möglich sein kann. Etwas ganz Aehnliches wie dies tritt, wie wir finden, bei der Anwendung der anderen Kategorien ein. So hat z. B. der reine Begriff der Quantität die extensive Grösse oder die synthetische Einheit in der Construction von Anschauungen durch die Addition gleicher Theile als sein Correlat; das Schema ist daher die Zahl. Keine Anschauung ist möglich als durch diese Einheit mittels Addition gleicher Theile, weil jede Anschauung in der Zeit oder in Zeit und Raum sich darstellen muss; und um einen bestimmten Theil von diesen auszufüllen, damit sie abgesondert von anderen bemerkt, d. h. überhaupt wahrgenommen werde, muss sie durch denselben Act construirt werden, durch welchen bestimmte Theile von Zeit und Raum construirt werden. Dieser Act ist der Act der durch den reinen Begriff Quantität bestimmten Einbildungskraft, durch welchen allein Anschauungen in die Erfahrung des Ich eintreten können. Die doppelte Art, diesen Process anzusehen — einmal von der Nothwendigkeit einer Anschauung aus, die Kategorie zu realisiren, dann wieder von der Nothwendigkeit der Kategorie und ihres Schemas aus, dass die Anschauung realisirt werde — muss man sich sorgfältig gegenwärtig halten. Die Irrthümer hinsichtlich der Causalität entstehen gemeiniglich daraus, dass man das Eine mit Ausschluss des Anderen betont.

Nehmen wir nun das Problem der Causalität vor, so haben wir daher zu fragen, welche Wahrnehmung kann den Wink liefern, auf welchen hin die Einbildungskraft das dem

reinen Begriff oder dem intellectuellen Mannigfaltigen der Causalität und Dependenz entsprechende Schema hervorbringt? Offenbar ist die einzige Wahrnehmung, die in Frage kommen kann, die der Veränderung. Tote Einförmigkeit oder Beharrlichkeit würde, wenn sie überhaupt eine mögliche Erfahrung wäre, für jenen Begriff kein Element liefern. Das Problem wird also folgendes: Wie ist die Wahrnehmung der Veränderung überhaupt möglich? Sehen wir die Sache ganz analytisch an, so erkennen wir, dass wenigstens zwei Bedingungen erforderlich sind. Erstens eine Reihenfolge von Wahrnehmungen, denn die neue Wahrnehmung muss, um als neu erkannt zu werden, der anderen folgen und mit ihr in Gegensatz treten; zweitens die Möglichkeit, die Stellung und Beziehung der Wahrnehmungen in der Zeit zu bestimmen. Aber wie wird eine Stellung in der Zeit fest bestimmt? Nicht durch die Zeit selbst, denn Zeit ist nicht an sich erkennbar, noch gewährt sie irgend eine feste Bestimmung oder ein Mittel, das Dasein in der Zeit zu bestimmen. Damit irgend eine Wahrnehmung oder eine wahrgenommene Veränderung als in der Zeit daseiend bestimmt werde, d. h. als eine Veränderung erkannt werde, muss sie als von vorausgehenden Erscheinungen auf solche Art bestimmt betrachtet werden, dass, wenn diese gegeben sind, sie nothwendig folgen oder Dasein haben muss. Die Erkenntniss einer Begebenheit oder Veränderung ist mit anderen Worten nur möglich, wenn die Wahrnehmung von dem Schema der bestimmten Ordnung in der Zeit nach der nothwendigen Regel ergänzt wird, d. h. die Einbildungskraft ist gezwungen, eine unbestimmte Reihe früherer Erscheinungen wieder vorzustellen, aus denen die gegenwärtige reale Erfahrungsthatsache nothwendig folgt. Nun ist dies Schema der nothwendigen Folge in der Zeit das sinnliche Correlat der reinen Kategorie von Ursache und Wirkung. Also ist keine Erfahrung einer Begebenheit möglich, wenn die Einbildungskraft nicht der gegenwärtigen Anschauung die Wiederbelebung früherer Begebenheiten hinzufügt, aus denen jene nothwendig folgt, und die Einbildungskraft ist genöthigt, diese Vorstellung hinzuzufügen, weil die Wahrnehmung von Veränderung in der Zeit auf keine

andere Weise in die Erfahrung des selbstbewussten Ich eintreten könnte. Alle Veränderungen sind also dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen [13]).

Der tiefere Sinn der Erkenntnisstheorie Kant's leuchtet bei diesem Beweise von der objectiven Gültigkeit des Causalnexus nicht sofort ein. Denn hier, wie in der subjectiven Analysis der Wahrnehmung selbst (vergl. p. 34—35), wird die synthetische Einheit des Bewusstseins als etwas Gegebenes genommen, von der die Thätigkeit ausgeht, und die Untersuchung wird nicht direct angestellt, ob der Zusammenhang der Theile der Erfahrung in der Zeit nicht nach der objectiven Regel die Bedingung dieser höchsten Einheit sei. Dennoch ist dies die Art, wie wir Kant's Beweis betrachten müssen. Der Zusammenhang der Theile der Erfahrung in der reinen Form der Zeit, ohne welche das Bewusstsein der Einheit und Identität des Ich unmöglich ist, wird nur durch den reinen Begriff der Ursache in der Weise bestimmter Reihenfolge von Dasein in der Zeit realisirt. Kant weist allerdings, wenn auch dunkel, auf ein Element seiner Theorie hin, welches zwar niemals ganz so, wie es erforderlich ist, in den Vordergrund tritt, aber dessen Anerkennung unentbehrlich ist, um eine consequente Ansicht seiner Denkthätigkeit zu erhalten. Das Bewusstsein des Ich ist nur in der Erkenntniss und durch die Erkenntniss des Gegenstandes, und der Gegenstand oder die Einheit von Erfahrung bedeutet bestimmtes Dasein und bestimmte Daseinsbeziehungen von Erscheinungen. Die vermittelnde Thatsache also, durch welche wir die reine Einheit des Bewusstseins und die empirische Vielfältigkeit der Anschauung in Zeit und Raum mit einander verknüpfen, ist die Möglichkeit der Erfahrung oder das Ganze der Bedingungen, in dem Subject und Object in wechselseitigem Gegensatze auftauchen. Die verschiedenen Processe, durch welche die Vermittlung subjectiv bewirkt wird, dürfen nicht als mehr betrachtet werden denn als ein Mechanismus, noch weniger als wesentlich zum transscendentalen Beweis genommen werden. Die wesentlichen Elemente sind 1) die nothwendige Verbindung, man kann sagen, die Identität der Einheit in der Erfahrung mit der Einheit des Bewusstseins; 2) die Nothwen-

digkeit äusserer Anschauung, das Reale in der Erfahrung, damit jene Einheit sich finde [14]).

Diesem kurzen Bericht will ich die von Kant gemachte, wohl zu beachtende Bemerkung über die Art der Anschauung, wie die Veränderung wahrgenommen werden kann, hinzufügen. Diese ist, sagt er, nur die Wahrnehmung der Bewegung eines Körpers im Raume, gerade wie die für die Synthesis von Substanz und Accidenz nöthige Anschauung äussere Wahrnehmung, Anschauung im Raume ist [15]). Indem Kant diese Bemerkungen macht, ist er offenbar sich nur dunkel des Problems bewusst gewesen, welches aus ihnen nothwendig entspringt: Wie können innere Zustände, innere nur in der Zeit gegebene Anschauungen Gegenstand von Erfahrung sein? Die Folgen dieser Bemerkungen sind für mehr als eine Lehre sowohl bei Kant wie bei späteren Schriftstellern wichtig.

Die Auseinandersetzung über die zweite Analogie (Kritik p. 173—187. Kb. p. 180—196.) hat zu vielem Streit Veranlassung gegeben, welcher, wie ich bereits oben angedeutet habe, aus der schwerfälligen Art entspringt, wie Kant das, was in der That mit seinem Beweis von der Causalität bei Erscheinungen zusammenhängt, aber nicht eigentlich einen Theil desselben bildet, erklärt und erläutert. Er ist besonders bemüht, jene seine Lehre einzuprägen, wonach die Bestimmung von Dasein in der Zeit sich von der Construction einer Anschauung, welche dem Dasein entsprechen mag oder auch nicht, einfach durch die gedachte Nothwendigkeit der Ordnung in den Wahrnehmungen selbst unterscheidet [16]). Zur Erläuterung setzt er die allmälige Aneinanderfügung von Theilen in der Construction der Anschauung eines Hauses, welche in beliebiger Ordnung vorgenommen werden mag, mit der Folge von Wahrnehmungen in einer wirklichen Veränderung, z. B. der Bewegung eines Nachens auf dem Fluss, in Gegensatz. Die erste Aufeinanderfolge also, so will er offenbar sagen, lässt sich umkehren, die zweite lässt sich nicht umkehren, und man hat gedacht, dass in diesem Elemente Kant's Beweis von der Causalität sich finden lasse.

Man hat angenommen, dass die Unmöglichkeit der Umkehrung in der Aufeinanderfolge die nothwendige Verbindung der empirischen Thatsachen bedeute. Wenn z. B. der Sonnenschein einen Stein erwärmt, so wird angenommen, dass meine Wahrnehmung dieser empirischen Verbindung keine Umkehr zulässt, dass die Sonne durch ihren Schein den Stein immer erwärmen müsse, und ich also die besondere Aufeinanderfolge oder die beiden Thatsachen der Kategorie Ursache unterordne. Man muss sich indessen gegenwärtig halten, dass wir empirische Bedingungen mit den Bedingungen für die Intelligenz als solche oder für mögliche Erfahrung nicht identificiren dürfen. Kant's Gegensätze finden niemals, so viel ich weiss, zwischen Reihenfolgen von Begebenheiten, die keine Umkehr zulassen, und anderen, welche sie zulassen, statt. Ihm eine solche Ansicht zuschreiben, heisst nicht allein seinen Beweis, sondern das Princip selbst, welches er zu beweisen glaubt, zur Thorheit machen. Mag nun dieser Beweis genügend sein oder nicht, so müssen wir wenigstens verstehen, dass Kant auf das allgemeine Princip „Alle Veränderungen haben eine Ursache" hinzielt, und es ist unmöglich, auch nur für einen Augenblick anzunehmen, dass sein Beweis auf der Grundlage irgend einer Anzahl empfundener Nothwendigkeiten unter aufeinanderfolgenden Erscheinungen beruhe, die mit anderen nicht nothwendigen Folgen im Gegensatz stehen [17]). Ich kann hinzufügen, dass der Beweis, welcher sich auf diese zweideutige Unterscheidung zwischen Umkehrbarem und Nichtumkehrbarem gründet, durch Kant's Beispiele keine Bestätigung findet. In zwei von ihnen, der Bewegung des Nachens und dem Frieren des Wassers [18]), ist der fragliche Umstand der Nicht-Umkehrbarkeit wohl zu finden, aber keines von beiden ist ein Beispiel von causaler Verbindung zwischen den beiden Erscheinungen, deren Aufeinanderfolge unumkehrbar ist. Die vorige Stelle des Nachens stromaufwärts ist nicht die Ursache seiner Stelle weiter stromabwärts; der flüssige Zustand des Wassers ist nicht die Ursache seines gefrorenen Zustandes. Ja, die Anschauung, welche nach Kant der Typus für die Wahrnehmung der Veränderung ist, Bewegung eines Körpers

im Raume, zeigt mit hinlänglicher Klarheit, dass die Unumkehrbarkeit der Anschauungselemente keine Anwendung auf dieses oder jenes Paar von Erscheinungen hat, sondern auf die ganz allgemeine Verbindung von in der Zeit bestimmten Existenzen. Es ist dies charakteristisch für Wahrnehmungen in deren Gegensatz zur Construction von Anschauungen. Kant selbst leitet die Unumkehrbarkeit von ursächlichem Zusammenhange ab oder zeigt sich vielmehr vollständig davon überzeugt, dass bestimmte Aufeinanderfolge in der Zeit nur durch ursächlichen Zusammenhang stattfindet [19]).

Eine weitere Verwirrung entspringt aus dem hier bei der Erörterung über Urtheile aufgestellten Gegensatz zwischen der bestimmten Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen und dem willkürlichen Spiel der Einbildungskraft. Dieser Gegensatz leitet eher irre, als er hilft. Wenn Kant nur meint, dass ich mir im Bewusstsein einzelne empirische Thatsachen in beliebiger Ordnung vorstellen könne, so lenkt er die Aufmerksamkeit auf eine blosse Eigenthümlichkeit der reproductiven Einbildungskraft, welche sich möglicherweise nur auf eine Ordnung von bereits in der Zeit bestimmt gedachten Vorfällen bezieht. Die von der Einbildungskraft vorgestellten Thatsachen sind dem reinen Gesetz der productiven Einbildungskraft unterworfen, eine von dem Kriterium, welches Kant als Unterscheidung zwischen blosser Traumerfahrung und der Wirklichkeit aufstellt, durchaus gerechtfertigte Bemerkung. Sollte er aber meinen, dass ich mir Vorfälle als ganz und gar unbestimmt in der Zeit vorstellen kann, so würde er seinem eigenen Grundprincip widersprechen, dass die Einbildungskraft nur innerhalb der Bedingungen möglicher Erfahrung wirken kann, und solch ein Widerspruch darf ihm nicht vorschnell beigemessen werden. In keinem Falle aber hat der Widerspruch auf das uns vorliegende Problem Bezug, denn er kann nur empirischen thatsächlichen Zusammenhang betreffen, und der ist immer zufällig. Auf keine andere Weise, als durch Erfahrung können wir entdecken, ob die Begebenheiten, welche wir uns als Ursache oder Wirkung gegebener Erscheinungen vorstellen, wirklich sind oder nicht. Aus dieser Quelle gezogene Erläuterungen müssen daher als mit dem

Beweise des Causalprincips nicht zusammenhängend betrachtet werden [20]).

Demnächst nehme ich Kant's Erörterung der äusseren Wahrnehmung vor, indem ich an die Thatsache erinnere, dass in Verbindung mit der ersten Analogie die unter das Schema der Beharrlichkeit in der Zeit gebrachte Anschauung für die äussere Anschauung dessen, was den Raum erfüllt oder dem Druck widersteht, erklärt wird. Die uns allein bekannten Substanzen sind ausgedehnte widerstehende Dinge im Raum, und jede Veränderung ist Veränderung an einer Substanz oder Aeusserung einer Substanz [21]). Nun ruht der Idealismus, welchen Kant bei seiner Erörterung des Problems der äusseren Wahrnehmung im Sinne hat, auf dem Princip, dass subjective Zustände, Bestimmungen meines eigenen Daseins in der Zeit, unmittelbar bekannt sind, während das Dasein von Materie oder äusseren Dingen im Raum nur erschlossen und daher problematisch ist [22]). Es wird vorausgesetzt, dass wir von dem bekannten Dasein in uns auf das Dasein wirklicher Dinge ausser uns, d. h. von Dingen im Raume, nicht von Dingen an sich schliessen. Gegen diese Ansicht bringt Kant folgendes Argument vor: das empirische Bewusstsein meines eigenen Daseins in der Zeit (nicht zu verwechseln mit dem reinen Bewusstsein) ist nur möglich in Beziehung auf etwas in der Zeit Beharrliches. Nun kann äussere Wahrnehmung allein die dem Schema der Beharrlichkeit in der Zeit entsprechende Anschauung geben; folglich ist die empirische Materie der äusseren Wahrnehmung oder die empirische Realität von Dingen im Raume die Bedingung für ein mögliches Bewusstsein meines eigenen bestimmten Daseins in der Zeit. Wir haben empirisches Bewusstsein unseres eigenen Daseins in der Zeit nur in Verbindung mit dem Bewusstsein eines äusseren Systems von Dingen im Raum. Die Realität äusserer Dinge, d. h. von Materie im Raum, ist gerade so gewiss als die Realität unseres eigenen Daseins; das Eine ist so unmittelbar bekannt als das Andere. Kant scheint ferner zu sagen, dass die Gründe gegen die Realität der äusseren Wahrnehmung ganz kindisch sind. Die einzige Schwierigkeit für sein Denken ist die, zu erklären, warum wir über-

haupt äussere Anschauung haben können; und dies zu erklären, dürfen wir nicht hoffen [23]).

Das Eigenthümliche des obigen Arguments, wie es in den Analogien vorkommt, ist die Bezugnahme auf äussere Sinnlichkeit als die unerlässliche Bedingung zur Erkenntniss, und sie veranlasst uns zu bemerken, dass Kant's Lehre über den inneren Sinn oder die Erkenntniss des Ich als Gegenstand weit davon entfernt ist, klar zu sein. Richtig hebt er hervor, dass wir uns selbst als Gegenstände nur im Zusammenhang mit Dingen im Raume zu erkennen vermögen, aber seine Argumentation, logisch entwickelt, hätte ihn zu dem Schluss führen sollen, dass wir uns selbst als Gegenstände überhaupt nicht erkennen können oder dass Selbsterkenntniss nicht durch die Verstandeskategorien stattfindet [24]). Wie er selbst zeigt, können die Bestimmungen meines eigenen Daseins nicht als Objecte erkannt werden, da wir auf sie das Schema der Beharrlichkeit in der Zeit nicht anwenden können. Beiläufig bemerkt Kant allerdings, dass wir unsere inneren Zustände unter dem Bilde einer Linie vorstellen und ihre Aufeinanderfolge als das Ziehen einer Linie denken [25]). Aber diese inneren Zustände sind nicht Substanzen, ihr Ursprung und ihr Verschwinden bringt nicht Verringerung oder Zuwachs von Substanz im Universum zuwege [26]). Da Veränderung nur an der Substanz wahrgenommen werden kann, so sind diese Zustände nicht als Veränderungen erkennbar, denn die Beziehung zu einer Substanz ist nicht gerade die Beziehung eines Accidenz zur Substanz, welche in den Accidenzien erscheint. Wenn nicht als Veränderungen erkannt, sind die inneren Zustände dann überhaupt zu erkennen? Die Wahrheit ist, dass Kant in diesem speciellen Falle, und durchweg in seiner Behandlung der Psychologie zwischen der Auffassung derselben als einer der Physik ähnlichen empirischen Wissenschaft innerer Zustände, welche er für unmöglich hält, und der Psychologie als einer speculativen, die subjectiven Processe, durch welche die reinen Gedanken oder Kategorien im Bewusstsein realisirt werden, verfolgenden Wissenschaft schwankt. Der empirischen Psychologie will er nicht den Rang einer Wissenschaft zugestehen, keine apriorischen Ver-

nunftprincipien sind ihr zugänglich, wir können mit ihr nur Thatsachen beschreiben und klassificiren. Kurz, die Psychologie ist für ihn eine Art von empirischer Anthropologie oder ein allgemeiner beschreibender Bericht über menschliches Dasein und menschliche Cultur [27]. Indessen hätten ihn seine Principien weiter führen sollen, und aus der Kritik der Paralogismen der Psychologie (besonders wie sie in der ersten Ausgabe vorliegt) können wir beurtheilen, was sie eigentlich bezweckten. Die Kategorien der Relation, Substanz, Ursache und Wechselwirkung sind durchaus ungeeignet, das Wesen des Bewusstseins zu bestimmen. Die reine Form jedwedes Bewusstseins, das Urtheil: ich denke, bietet kein Mittel, das Wesen der Seele oder des Ich als Substanz, als ein Einfaches, als ein Persönliches oder als in Beziehung zu äusseren Dingen stehend zu bestimmen. Eine Anschauung ist erforderlich, wenn diese Kategorien mehr sein sollen als blosse Gedanken, aber vom Ich gibt es keine Anschauung. Zugleich setzt die Argumentation, mit der Kant dies Resultat erreicht, ihn in den Stand, mit derjenigen besonderen Form des Materialismus erfolgreich abzurechnen, welche die Erscheinungen des inneren Sinnes als Resultate äusserer Dinge oder als Aeusserungen der Materie erklären möchte. Solch eine Erklärung, wie er mit vollständiger Klarheit geltend macht, schliesst den transscendentalen Realismus oder die Annahme ein, dass materielle Gegenstände als Dinge an sich erkannt würden. Aeussere Erscheinungen sind einfach Modificationen unserer äussern Anschauung, und es ist ungereimt, anzunehmen, dass eine Klasse unserer Wahrnehmungen den gesammten Inhalt des Bewusstseins erklären könne. (Mit anderen Worten: Dinge gibt es nur für eine Intelligenz, und die Intelligenz kann daher nicht als Resultat aus ihnen erklärt werden.) Wer einmal davon ausgeht, dass materielle Erscheinungen nur so sind, wie sie uns bekannt sind, dem ist für immer die Annahme versagt, dass sie die Grundlage des Bewusstseins selbst bilden. Soll vorausgesetzt werden, dass das unbekannte Etwas, welches uns in der Form unserer Anschauung erscheint, wirklich dasselbe ist, wie das unbekannte Etwas, welches sich im Denken kundgibt, und

dass folglich Inneres und Aeusseres nur Erscheinungsarten einer einzigen Wesenheit seien (denn solch' eine Theorie ist es, welche Kant hier in Erwägung zieht), so muss darauf geantwortet werden, dass eine solche Theorie möglicher Weise wahr, aber dass sie absolut bedeutungslos ist. Die Wahrheit derselben würde nimmer erkannt werden können, denn die Wesenheit, auf welche sie Alles zurückführt, kann auch hypothetisch niemals erkannt werden. Sie als die Einheit dessen, wovon Inneres und Aeusseres Erscheinungen sind, anzunehmen, ist eine blosse Apologie der Zusammenhangslosigkeit im Denken[28]).

Das eigentliche Resultat dieses schwerfälligen Theiles der kantischen Theorie ist mit Obigem kurz angegeben. Die Kategorien, welche da, wo bloss äussere Beziehungen im Spiel sind, herrschen, dürfen nicht angewandt werden, wo das Wesen des Denkens bestimmt werden soll. Nur wenn wir unser eigenes seelisches Dasein als Gegenstand zu bestimmen versuchen — ein unmögliches Unternehmen — wird der Gegensatz zwischen den Kategorien der äusseren Anschauung und der Welt des Selbstbewusstseins recht augenscheinlich. Alle die Thatsachen der experimentalen Psychologie (Psychophysisches und dergleichen) dürfen ohne Zögern angenommen werden. Sie können auf die Art, wie, und auf den Mechanismus, durch den das Bewusstsein sich im Menschen ausdrückt, direct oder indirect ein Licht werfen, aber nicht im Geringsten die eigentliche Thatsache des Bewusstseins selbst erklären. Hier ist der Idee des Mechanismus eine genau bestimmte Schranke gezogen.

Um nun Kant's Erkenntnisstheorie ihrer positiven Seite nach kurz zusammenzufassen, so ist Erkenntniss nur möglich mit und unter den Bedingungen des Selbstbewusstseins, dessen Gesetze der Erfahrung wenigstens die Form vorschreiben. Die Materie der Erfahrung wird durch das Selbstbewusstsein nicht gegeben, sondern von aussen empfangen und ist, im Gegensatz zu den formellen Verstandesgesetzen, zufällig. Der höchste Gedanke in der Erkenntnisssphäre ist der eines Systems ausgedehnter, durch Wechselwirkung miteinander bestimmter Substanzen. Diese Substanzen sind für uns repulsive und attractive, im Raume wirkende Kräfte, die da-

her nur in mechanischen oder äusseren Beziehungen stehen. So ist die Welt der wissenschaftlichen Erkenntniss die Welt der Materie, Kraft, Bewegung, des Raumes und der Zeit. Die reinen Begriffe des Verstandes sind allerdings nicht auf das Mannigfaltige der Anschauung beschränkte Combinationsformen, und wir können vermittels ihrer andere Gegenstände, als welche die Erfahrung unmittelbar darbietet, denken, aber wenn nicht diesen Begriffen entsprechende Anschauung gegeben ist, so bleibt unser Denken leer, und wird kein Zuwachs an Erkenntniss gewonnen. Die Grenze der möglichen Anschauung ist also die Grenze der Erkenntniss.

Diese Uebersicht, obwohl sie an sich nicht unrichtig sein mag und allem Anschein nach eine vollständig genügende Grundlage für den wissenschaftlichen Empirismus liefert, lässt doch die tieferen Elemente in Kant's Lehre nicht gehörig hervortreten und beraubt seine reichen Entwickelungen über die höchsten Probleme der Metaphysik aller Bedeutung. Hinsichtlich ihrer würden wir uns in der bequemen Stellung des Agnosticismus zu halten scheinen. Wir würden sagen können, dass, da Gott, die Seele und die Unsterblichkeit keine möglichen Gegenstände innerer oder äusserer Sinnesanschauung sind, folglich auch alle Denkbestimmungen hinsichtlich ihrer reine Einbildung sein und bleiben müssen. Von natürlichem Verlangen genöthigt und von einem Trieb unseres Wesens geleitet, mögen wir die Welt des Unbekannten mit beliebigen Formen füllen und es können solche poetische Gebilde für unser Leben Werth haben — sie bleiben aber nichtsdestoweniger das Werk der Phantasie, und ohne andere Gründe können wir zu ihnen keine andere Stellung einnehmen, als der Dichter sie zu seinen Schöpfungen einnimmt. Dieser so sich hinstellende Positivismus ist Manchen als die eine und allein bedeutende Frucht der kantischen Kritik erschienen, aber diese Ansicht gelten zu lassen, ist unmöglich. Die eben gegebene Darstellung der Erkenntnisstheorie hat keine Bedeutung, wenn sie von dem Grundgedanken losgerissen wird, auf dem sie ruht; sie ist nur ein Theil einer vollständigen metaphysischen Gedankenwelt, und indem wir die Aufmerksamkeit auf diese Seite der Sache lenken, werden wir nicht allein ihren tieferen Sinn entdecken, sondern auch

ihre Beziehungen zu denjenigen höheren Problemen zu würdigen im Stande sein, auf welche ihre Resultate erst noch anzuwenden sind — Probleme, welche unter der ersteren Ansicht gar nicht vorhanden sind. Zugleich werden wir ein wesentliches Element bei der kritischen Uebersicht der reinen wissenschaftlichen Begriffe zu liefern im Stande sein, denn wir werden die Schranken, innerhalb welcher sie anzuwenden sind, negativ darlegen und damit ihren schliesslichen Werth für das menschliche Denken bestimmen.

Alles, was für uns ist, ist bloss im Selbstbewusstsein. Ueber die Synthesis des sich selbst Erkennenden und der erkannten Dinge können wir nicht hinausgehen. Selbsterkenntniss ist die höchste Einheit oder Identität, im Verhältniss zu der es möglich ist, die Vielfältigkeit oder Mehrheit zu erkennen. Der letzte Zweck aller unserer Forschungen, die Entdeckung der principiellen Einheit, der allgemeinen Regel, von der das Besondere nur die Modificationen oder Specificationen sind, wird von dieser schliesslichen Nothwendigkeit der Reduction auf die Einheit der bewussten Erfahrung vorgeschrieben. Selbst in den Methoden der empirischen Wissenschaften können wir die Wirkungen dieses Strebens nach durchgängiger Erklärung verfolgen, denn diese Methoden haben kein anderes Ziel, als die Uebereinstimmung der Thatsachen mit den idealen Formen des vollständigen Systems darzulegen[29]). Wenn wir die Erkenntniss als ein Ganzes und dessen Bedingungen in Erwägung ziehen und bemerken, dass auch darin eine Einheit des Gedankens herrschen müsse, so werden wir die volle Bedeutung der Kategorien deutlich gewahren können. Sie sind die Arten oder Formen der Einheit, durch welche allein das Besondere als Besonderes erkannt werden kann. Das Selbstbewusstsein ist, wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen, die höchste Kategorie, die höchste Einheit, auf welche alle Besonderheiten des Erkennens zurückgeführt werden müssen; die untergeordneten Begriffe sind der Inhalt oder die Ausfüllung oder Substanz dieser höchsten Form.

Nun ist aber die höchste Gedankenform, zu welcher die Anschauung und die Verstandeskategorien führen, der Art, dass sie dem Bedürfniss nach unbedingter Einheit des Bewusstseins

genug zu thun ganz und gar nicht im Stande ist. Eine Welt ausgedehnter Dinge, — in Wechselwirkung oder gegenseitiger Bestimmung zu einander stehender Substanzen — steht zur Einheit des Ich und muss zu ihr stehen in bloss mechanischer oder bloss äusserer Beziehung; sie kann, selbst wenn sie innerlich ein zusammenhängendes Gedankengebilde wäre, mit der Einheit des Ich doch nicht vereinigt werden [30]). Wir werden immer weiter getrieben, solche Gedanken zu fassen, welche unserem ganzen Bewusstsein Harmonie verleihen, und wenn wir dasjenige Vermögen, welches durch Untersuchung der endlichen Verstandesbegriffe deren einseitigen und beschränkten Charakter darlegt und die Einheit, zu welcher sie gebracht werden können, zu finden sucht, die Vernunft nennen, so dürfen wir sagen, dass die Vernunft das Vermögen des Unbedingten ist. Denn die bestimmte Welt des Verstandes dürfen wir passend die bedingte nennen. Jeder Theil derselben ist äusserlich und durch natürliche Nothwendigkeit mit allen anderen verbunden und hat durch die anderen sein Dasein; er ist ein zufälliges Aggregat. Die Formen des endlichen Denkens können das System, dem sie Ursprung gegeben haben, nicht erklären, sie können die Idee eines Erkenntniss-Systems, unter welchem die Vernunft wirkt, nicht ausfüllen [31]). Die Vernunft also, welche deren Unangemessenheit enthüllt, ist getrieben, eine höhere Lösung zu suchen.

Allerdings führt die eigenthümliche Methode, mit welcher Kant die Synthesis des Verstandes aus ihren Elementen hervorgehen lässt, ihn zu einer Darlegung des Problems, welche in mancher Beziehung von der eben gegebenen abweicht. Denn obwohl er ein für alle Mal die Falschheit der individualistischen oder psychologischen Ansicht bewiesen hatte, welche das Erkenntnissgebäude durch mechanisches Aneinanderreihen von für sich bestehenden Atomen errichten wollte, so leidet doch seine eigene Theorie an einem ganz ähnlichen Mangel. Ihm war die höchste Synthesis eine blos äusserliche. Das Ich auf der einen Seite war eine leere abstracte Identität ohne concreten Inhalt; die Kategorien ebenso leere Denkformen ohne Specification aus sich; die reinen Formen der Anschauung waren blosse Möglichkeiten. Andererseits schien die

Realität allein durch die Materie der Anschauung geliefert zu werden. Obwohl Kant's Erkenntnisstheorie gerade der Beweis ist, dass eigentliche Realität an sich in der Materie der Anschauung nicht gegeben wird, so drückt er sich doch beständig so aus, als ob diese irrige Denkweise sich durchaus rechtfertigen lasse, und trägt seine Lehre unter der Voraussetzung ihrer Wahrheit vor. So bietet sich die Unangemessenheit der Verstandeskategorien zu systematischer Erkenntniss und die Forderung einer höheren, jene zur Harmonie verknüpfenden Einheit durch die Vernunft Kant zuerst als der Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich (oder Phänomena und Noumena) dar. In den von Kant gegebenen Formen kommt kein anderer Unterschied jemals vor, der mehr in Verlegenheit setzte. Das Ding an sich taucht in den drei Kritiken bei jeder Gelegenheit auf. Die Lösung aller höheren metaphysischen Probleme dreht sich um dessen Wesen und Unterscheidung von den Erscheinungen, und doch ist es schwierig, wenn nicht unmöglich, Kant's eigentliche Stellung in der Sache anzugeben und seine verschiedenen Ausdrücke darüber miteinander zu vereinigen. Nach der einen Seite betrachtet ruht die Lehre von dem Ding an sich auf dem, was man Kant's mechanische oder psychologische Ansicht von der Erkenntniss nennen kann. Aeussere Dinge sind blosse Affectionen der Seele, Bewusstseinszustände, im Raum sich darstellend, der gleichfalls eine Form der Seele ist. Aber diese Affectionen stammen von realen Gegenständen her, welche natürlicher Weise an sich unerkennbar sind, da sie bloss auf uns wirken, aber deren Dasein wir nichtsdestoweniger annehmen müssen. Indessen muss man, wenn diese Darstellung gegeben wird, sich erinnern, dass Kant keineswegs so oberflächlich dachte, den Unterschied durch Berufung auf die Physiologie der Sinne oder auf den Gegensatz zwischen Farben und Aetherschwingungen erklären oder erläutern zu wollen. Ebenso wenig hatte er die Meinung, dass hinter jeder Sinnesanschauung ein besonderes individuelles Ding an sich stehe. „Es ist", sagt er, „eine ganz missverstandene Vorstellung der Lehre von Gegenständen der Sinne als blossen Erscheinungen, denen

man etwas Nichtsinnliches unterlegen kann, wenn man sich einbildet oder Andern einzubilden sucht, hierdurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde ebenso nach seinen Monaden getheilt, wie ich die Materie selbst theile; denn da würde ja die Monas, die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist, in den Raum versetzt, wo sie aufhört, ein Noumen zu sein, und wiederum selbst zusammengesetzt ist."[32]) Daraus ist klar, dass Kant's gewagte Erklärung der Affection durch Eindruck auf die Sinne insofern unvereinbar mit seiner kritischen oder transscendentalen Methode ist; und wir können Jacobi's ungehaltene Klage wohl verstehen, dass Niemand ohne diese Lehre in das kritische System eintreten und mit derselben darin bleiben könne [33]). Die Art, wie der psychische Mechanismus Anschauungen hervorbringt, hat keine Bedeutung für das Problem hinsichtlich ihres Wesens als erkannter, und Kant hat anderweitig seine Anwendung der Kategorie der Ursache auf diese Dinge an sich hinlänglich erklärt. Das wahre Ding an sich ist das übersinnliche Substrat der Natur, welches gewisslich die Grundlage der Erscheinungen ist, aber dessen Wirksamkeit nicht als ursächliche erkannt werden kann. Es ist in der That klar, dass das, was Kant wirklich im Sinne hatte, indem er Gegenstände als Erscheinungen beschrieb, deren wesentlich endlicher, beschränkter und unzusammenhängender Charakter war, und die Frage lautet dann so: Wie werden wir dieser Beschränktheit der Sinnesgegenstände inne? Durch Reflexion, antwortet Kant, auf den Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, eine Reflexion, aus welcher, wie wir gleich finden werden, die bemerkenswerthe Lehre von der empirischen Zufälligkeit entspringt, und welche zu den wichtigsten Folgerungen in der kantischen Metaphysik führt. Die Kategorien, wie wir schon bemerkt haben, beschränken sich nicht auf die Combination der durch die Sinnlichkeit gelieferten Elemente, sondern sind Combinationsformen im Allgemeinen, Gedanken von Objecten als solchen. So werden wir, denkt Kant, unwiderstehlich dazu geführt, unsere sinnliche Welt als phänomenal, bedingt zu betrachten, und die Vernunft treibt

uns, den Gedanken von etwas Unbedingtem zu fassen. Dies Unbedingte, dessen Gedanke bloss problematisch ist, d. h. nicht an sich widersprechend, aber seinem objectiven Dasein nach unfähig nachgewiesen zu werden, nennen wir Noumenon. Noumena können offenbar nicht Gegenstand der Anschauung sein, so wie wir dieselbe besitzen, denn deren Gegenstände sind alle bedingt. Im negativen Sinne sind die Noumena also nicht Gegenstände der Anschauung und können daher positiv als Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung definirt werden. Von der Wirkungsart einer solchen unsinnlichen Anschauung können wir uns keine Vorstellung bilden, aber der Gedanke der Noumena ist werthvoll, ja unentbehrlich, weil er den beschränkten, bedingten Charakter des ganzen Anschauungsvermögens, das wir besitzen, bezeichnet. Kurz, der Gedanke der Noumena oder Dinge an sich ist ein Grenzbegriff. Wir können das Dasein solcher Gegenstände nicht annehmen; durch das blosse Denken derselben gewinnen wir keine Ausdehnung unserer Erkenntniss, ja Kant scheint mitunter geneigt zu behaupten, dass wir mit dem Verstande solche Gegenstände nicht denken können. Sie werden von uns als Gegenstände einer Anschauung und eines Verstandes, die von unserer eigenen Anschauung und unserem Verstande gänzlich verschieden sind, betrachtet. In dieser letzten Bemerkung ist Kant indessen über seine eigene Theorie hinausgegangen. Wir denken diese Noumena und müssen sie denken, und denken sie durch die uns allein gegebenen Denkformen, die Kategorien, aber — und dies ist die reale Bedeutung der Lehre, die kritische Untersuchung unseres Denkens zeigt, dass die Kategorien auf diese Noumena durchaus nicht passen und wir, sobald wir endliche Verstandesbegriffe auf sie anwenden, in Widersprüche gerathen [34]).

Auf diese Weise können wir, wie ich denke, wenigstens theilweise sehen, wie die Lehre von Dingen an sich entsteht und wie sie sich zur Dialectik der Vernunft, auf welche Kant nunmehr sogleich eingeht, verhält. Das Vermögen, welches die Forderung einer vollständigen Gedankeneinheit durch das Selbstbewusstsein subjectiv ausdrückt, nennen wir Vernunft. Die Vernunft kann in dem Bedingten keine Befriedigung fin-

den, und jeder Versuch, vollständige Harmonie vermittels der reinen Verstandesbegriffe, welche die Kategorien des Bedingten sind, aufzuweisen, führt unausbleiblich zu innerem Widerspruch und zur Inconsequenz. Suchen wir also weiter nach einem Unbedingten, welches das Selbstbewusstsein mit dieser Welt bedingter Gegenstände vereinigen soll, so sind wir sowohl positiv als negativ anzuerkennen genöthigt, dass diese Gegenstände blosse Erscheinungen sind, nicht Dinge an sich, dass sie nur die Art und Weise sind, wie die endliche Intelligenz die höchste Einheit der Dinge fasst. Den positiven Beweis dafür hat die Aesthetik und Analytik geliefert, welche zeigten, dass der Inhalt der Erfahrung von dem Wesen der Sinnlichkeit und des Verstandes bedingt und abhängig ist. (Anschauungen werden nur in der Form von Raum und Zeit wahrgenommen; Gegenstände nur mittels der Verstandeskategorien gedacht.) Der negative Beweis ist mehr als hinlänglich in der Dialectik geliefert, welche zeigt, dass die Verstandesbegriffe sich zwar auf die Erscheinungen erstrecken, aber uns in Widerspruch verwickeln, sobald wir mittels ihrer eine solche Lösung, wie sie der Vernunft genügen kann, zu gewinnen suchen.

So ist denn das Ding an sich keineswegs ein Auswuchs am kantischen System, noch spielt es die Rolle jenes bequemen Gefässes für Denkschwierigkeiten, des Unbekannten und Unerkennbaren. Es bezeichnet den Uebergang von dem Verstande zur Vernunft, von den Relationskategorien oder der äusseren Nothwendigkeit zur Kategorie der Freiheit oder inneren Nothwendigkeit. Die ferneren Stufen des kantischen Denkens sind einfach die nähere Bestimmung des Dinges an sich [36]).

Aus den bereits gegebenen Grundzügen der positiven Erkenntnisslehre kann man zugleich sehen, welche Art Lösung für Kant allein offen stand. Indem der Verstand die beschränkten einseitigen Ansichten eines organischen Ganzen erfasste und sie gegeneinander in scharfe Opposition stellte, blieben als schliessliche Elemente das abstracte Ich oder die reine Form des Bewusstseins und die Welt der Dinge an sich übrig. Diese zwei erschienen als mechanisch von einander getrennt, und die Welt der Erscheinungen war ge-

wissermassen das Resultat ihrer Wechselwirkung. Auch konnten diese Elemente nicht anders als durch bloss negative Prädicate charakterisirt werden. (Sie gleichen darin Schopenhauer's Willen und reinem Willenssubject.) Also konnte eine Einheit, welche diese Elemente als sie bildende Theile in sich aufnahm, für Kant nur etwas von der Erscheinungswelt gänzlich Verschiedenes sein, das zwar neben diese gestellt wurde, aber nicht darin aufgeht. Soweit wir also Kant's schliesslichen Gedanken über die Vernunfteinheit zu beurtheilen im Stande sind, konnte diese sich nicht über die endliche Kategorie der Wechselwirkung erheben. Mitunter freilich deutet er eine rein concrete Einheit dunkel an, da er die höchste Vereinigung im Begriff eines intuitiven Verstandes findet, eines Verstandes, in dem die Synthesis des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen durch den organischen Denkact selbst vollzogen werden soll. Mit dem Ding an sich, von dem sie in der That das eigentliche Gegenstück ist, kommt die Idee eines intuitiven Verstandes durch die drei Kritiken hindurch beständig zum Vorschein, indem sie auf jeder Stufe eine genauere Bestimmung empfängt, bis sie zuletzt als die schliessliche Einheit oder der höchste Geist oder Gott erscheint, die Synthesis der Intelligenz und ihrer Gegenstände , welche wir allerdings nicht zu fassen vermögen und deren Möglichkeit wir nicht einmal begreifen können. Der intuitive Verstand ist der Kern der ganzen Kritik der speculativen Theologie und das Princip des teleologischen Urtheils. Auf diese Idee müssen wir die Aufmerksamkeit fest richten, wenn wir wirklich Kant's Stellung in der Metaphysik verstehen wollen [37]).

Die gesonderten Elemente also, für welche die Vernunft den unbedingten oder möglichen Einheitsgrund sucht, sind zunächst das Ich und die durch das Denken bestimmte Welt. Diesen muss die Vernunft indessen die Einheit Beider hinzufügen, um ihre architektonische Idee zu vollenden. Wir haben daher drei speculative Einheiten, drei transscendentale Ideen, wie Kant sie nennt, zuerst die unbedingte Einheit des Bewusstseinssubjects, die psychologische Idee, zweitens die absolute Einheit der Reihe von Bedingungen der Erscheinung

oder des bekannten Dinglichen, die kosmologische Idee, drittens die absolute Einheit der Bedingungen der Möglichkeit aller Gegenstände des Denkens überhaupt. Wie wohl bekannt ist, kommt Kant dadurch, dass er die subjective Function der Vernunft als Entdeckerin des Princips, aus dem das Bedingte folgt, und daher als ihrem Charakter nach wesentlich syllogistisch, in den Vordergrund rückt, zu seiner dreifachen Anordnung der transscendentalen Ideen aus der Inbetrachtnahme der drei Arten des Syllogismus, des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven. Ohne über diesen Punkt, welcher eine Parallele zu der vorherigen Entdeckung der Kategorien aus den Urtheilsformen bildet, eine weitere Bemerkung zu machen, wünsche ich nur die Aufmerksamkeit speciell auf die Thatsache zu lenken, dass die drei Ideen einfach die unbedingte Anwendung der drei Relationskategorien, Substanz, Ursache und Wechselwirkung sind, d. h. die Uebertragung der Formen des wissenschaftlichen Erkennens auf das Gebiet der Vernunft und Metaphysik. Halten wir uns dies gegenwärtig, so werden wir das Wesen und die Bedeutung der Kritik, der sie einzeln unterzogen werden, besser würdigen. Das Resultat dieser Untersuchung ist in zweifacher Hinsicht negativ; 1) es wird nachgewiesen, dass mittels dieser Kategorien den Problemen der Vernunft oder Metaphysik keine schliessliche Lösung gegeben werden könne, und Kant hält demgemäss keine Metaphysik als Erkenntnisssystem für möglich, 2) es wird nachgewiesen, dass diese Kategorien nur auf das Bedingte Anwendbarkeit haben, und dass kein auf sie gegründetes Argument, es sei positiv, es sei negativ, auf das Unbedingte irgendwie angewendet werden könne. Wenn aus anderen Quellen Anzeichen eines Unbedingten erlangt werden oder erlangbar sind, so ist das Feld dafür offen. Für eine mit Anwendung dieser endlichen Kategorien construirte Metaphysik ist die Kritik vernichtend; gegen eine anderweitig begründete Metaphysik kann die wissenschaftliche Erkenntniss kein Argument vorbringen. Da diese Kategorien im Besonderen die Fundamentalbegriffe des wissenschaftlichen Verfahrens sind, so sind hier die Resultate der kantischen Kritik von besonderem Werthe.

Es ist mir leider unmöglich, mit irgendwie gebührender Vollständigkeit auf das reiche, in der Dialektik enthaltene Denkmaterial einzugehen. Ich muss mich nothgedrungener Weise mit denjenigen Hinweisungen auf den Gang der Erörterung in den drei Abtheilungen begnügen, welche erforderlich sind, um auf die abschliessende Idee des kantischen Systems hinzuführen. Die drei Abtheilungen, wie Sie bemerken, entsprechen den alten metaphysischen Rubriken: Rationale Psychologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie.

Ueber die erste derselben, bei welcher die Paralogismen der Vernunft aufgezeigt werden, ist schon etwas gesagt worden. Die Schlüsse, welche die rationale Psychologie hinsichtlich der Unsterblichkeit, Immaterialität und Einfachheit der Seele ziehen zu können glaubte, überstiegen die Erfahrung und konnten folglich auf nichts Anderes als das allgemeine Element aller inneren Erfahrung, die Einheit des Selbstbewusstseins, das reine Urtheil: Ich denke, begründet werden. Aber wenn man versucht, dies allgemeine Denksubject als den dritten Begriff zu gebrauchen, um das Wesen des Ich als Gegenstand der Erkenntniss zu bestimmen, so verwickelt man sich in einen Paralogismus. Denn synthetische Bestimmung kann durch eine Kategorie nur in Bezug auf eine Anschauung gegeben werden. Das allgemeine Subject des Denkens soll der Annahme nach eine Anschauung sein, ist sie aber nicht; noch ist irgend eine Anschauung in der inneren Erfahrung gegeben, durch die wir die Seele als Substanz bestimmen könnten. So ist denn von dem Wesen und dem zukünftigen Dasein der Seele keine Erkenntniss im wissenschaftlichen Sinne möglich. Gleichfalls über die Erkenntniss hinaus geht indessen auch die Behauptung, dass die Seele nicht immateriell oder unsterblich sein könne. So zeigt sich die Kategorie Substanz zur Bestimmung des Unbedingten gänzlich unvermögend. Der Spinozismus ist als Erkenntnisssystem unmöglich[38]).

Dritte Vorlesung.

Die metaphysischen Gedanken der kritischen Philosophie.

Zum Schluss der letzten Vorlesung traten wir in die Erörterung von Kant's Theorie der Vernunft ein, demjenigen Theile seines Werkes, welcher die grösste Bedeutung hat, wenn wir das metaphysische Gebiet, dessen Theile im Besonderen überblickt worden sind, vollständig zu umfassen versuchen. Das letzte Ziel der Vernunft ist als die systematische Erkenntnisseinheit bestimmt worden, in welcher und durch welche die vom Verstande gegebene Erkenntniss nicht mehr als ein bloss zufälliges Aggregat, sondern als ein organisch verbundenes Ganzes erscheinen kann[1]). Das empirische Erkennen braucht an sich eine solche Systematisirung nicht, d. h. die (Natur-) Wissenschaft kann auf ihrem Wege fortschreiten und schreitet darauf fort, ohne die metaphysischen Probleme zu berücksichtigen, welche, wenn wir die ganze Summe der Erfahrung selbst zu umfassen trachten, unausbleiblich hervortreten. Auch führt die (Natur-)Wissenschaft niemals mit Nothwendigkeit auf diejenigen Probleme, welche das Wesen der metaphysischen Untersuchung ausmachen. Die Unvollständigkeit wissenschaftlicher Erklärung kann nicht als identisch betrachtet werden mit der anscheinenden Unauflösbarkeit gewisser Fragen über das Wesen der Erfahrung und unsere Beziehungen zu ihr. Nur die Reflexion auf die im wissenschaftlichen Erkennen gebrauchten Begriffe kann uns dazu führen, ihren bestimmten Charakter einzusehen, und uns befähigen, wenigstens im Umriss zu bestimmen, was zu einer eigentlich so genannten metaphysischen Erklärung erforderlich sein würde[2]).

Es hat sich auch gezeigt, dass, wenn wir eine Erklärung der Erfahrung selbst suchen, wenn wir das Unbedingte suchen, wir nothwendig diejenigen Gedanken anwandten, durch welche Einheit in der Erfahrung möglich ist. Aber in diesem Falle ist es von vornherein klar, dass die Vernunft zu scheitern verurtheilt ist. Es ist nicht möglich, dass Begriffe, welche die Wahrnehmung eines bedingten Dinges neben anderen zu erklären dienen, welche uns von einem Theile der empirischen Erkenntnisswelt zum anderen überzugehen in den Stand setzen, als Mittel zur Erkenntniss des Unbedingten, der Totalität der Erfahrung, gelten sollten. „Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Causalität, selbst die der Nothwendigkeit im Dasein, haben ausser dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntniss eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object bestimmete. Sie können also zwar zur Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit des Weltganzen selbst gebraucht werden, weil dieser Erklärungsgrund ausserhalb der Welt und mithin kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein müsste“ [3]). Wir erklären dadurch, dass wir einen Theil der Erfahrung auf den anderen beziehen; alle unsere wissenschaftlichen Begriffe sind durchaus relativ; wie sollen wir also die ganze Summe der aufgefassten Dinge erklären?

Kant war, wie wir ferner sahen, nicht damit zufrieden, bei dem Ungenügenden der mit wissenschaftlichen Begriffen auf dieser allgemeinen Grundlage errichteten Metaphysik stehen zu bleiben, sondern unterwarf den Gebrauch der drei einzelnen Begriffe empirischer Erkenntniss zur Bestimmung metaphysischer Principien einer umständlichen Untersuchung. Einer von ihnen, die Substanz, hat sich als gänzlich unfähig erwiesen, das Unbedingte im Bewusstsein zu bestimmen. Die Ursache, wie wir gleich sehen werden, ist gleichfalls unbrauchbar, wenn man sie auf die Idee des Unbedingten als die absolute Totalität der Bedingungen, von denen jede Erscheinung oder Begebenheit abhängt, anwendet.

Angesichts eines bedingten Gegenstandes hat die Vernunft nur eine Vorschrift oder Regel: sie fordert die absolute

Vollständigkeit der Reihe von Bedingungen, von denen die Erscheinung abhängt. Nun sind die einzigen Begriffe, mit welchen es die unbedingte Totalität einer Reihe zu bestimmen gelingen kann, die Verstandeskategorien, welche dem Inhalt nach streng endlich sind, d. h. bloss dazu dienen, Beziehungen zwischen den Theilen der Erfahrung zu bestimmen. Durch sie ist die Erkenntniss von Gegenständen und folglich Einheit der empirischen Erkenntniss möglich, aber sie können nicht zur Erklärung des Ganzen der Erfahrung, welches offenbar nicht eine unter vielen zu erkennenden Gegenständen ist, angewandt werden. So befindet sich die Vernunft in einer eigenthümlichen Schwierigkeit. Die Synthese von Bedingungen oder der Begriff, durch welchen wir eine vollständige Erklärung des Bedingten zu geben suchen, muss, wenn er der von der Vernunft geforderten Wahrheit wirklich entspricht, für den Verstand zu hoch sein, d. h. muss Elemente enthalten, welche über die für empirische Erklärung geltenden Begriffe hinausgehen und ihnen widerstreiten; wenn auf der anderen Seite die Synthesis dem Verstande entspricht, d. h. die Begriffe mit den ihnen wesentlich anhaftenden Beschränkungen gebraucht werden, so muss sie für die Vernunft zu niedrig sein und wird der geforderten Einheit nicht gerecht werden. Dieser innere Mangel an Uebereinstimmung in den Kategorien des Bedingten zeigt sich in den Fällen, wo eine Reihe von Bedingtem und Bedingungen möglich ist, als Antinomie und antithetisch. Der positiven Behauptung irgend einer Synthese lässt sich ein augenscheinlich wohl begründetes Gegentheil entgegen stellen. So z. B., wenn wir nach der absoluten Summe von Bedingungen, von denen das zeitliche und räumliche Element jeder Erscheinung abhängt, fragen, so finden wir augenscheinlich gleiche Gründe für die Behauptung, dass die Welt einen Anfang habe, als dass sie keinen habe, dass sie der Ausdehnung nach begrenzt und dass sie unbegrenzt sei. So wenn wir nach der absoluten Reihe von Bedingungen fragen, von denen der Raum und Zeit erfüllende Inhalt der Anschauung abhängt, so werden wir es gleich möglich finden, zu sagen, dass es einfache Substanzen gibt und dass es keine einfachen Substanzen gibt, mit an-

deren Worten: absolute Continuität und absolute Discretion scheinen gleich vernünftig zu sein. Also endigen Quantität und Qualität, wenn sie zur Aufstellung von Begriffen, welche die Erfahrung im Ganzen zu erklären dienen sollen, gebraucht werden, in klarem Widerspruch. So finden wir auch, wenn wir nach der absoluten Reihe von Bedingungen, von denen der Eintritt einer Begebenheit abhängt, fragen, dass allgemeine Causalität nach dem Naturgesetz und Spontaneität oder Unabhängigkeit vom Naturgesetz gleich möglich sind und gleichmässig gut begründet erscheinen. Endlich scheint das Dasein einer Erscheinung als solches zu seiner Erklärung Beides zu fordern, erstens, dass alle Begebenheiten zufällig sind und zweitens, dass wenigstens Etwas in oder in Verbindung mit der Erscheinungswelt nothwendig ist, mit anderen Worten, wir scheinen zu dem Zugeständniss genöthigt zu werden, dass die Erscheinungswelt eine nothwendige Grundlage hat und wiederum nicht hat [4]).

Nun ist es unmöglich, sagt Kant, die von dieser Antinomie dargebotenen Probleme mit einer unbestimmten Berufung auf unsere Unwissenheit fallen zu lassen [5]). Das Bedingte, dessen Erklärung verlangt wird, ist in empirischer Erkenntniss gegeben, und wir suchen nicht nach einem absolut Unbedingten, d. h. irgend einem Grunde, welcher ex hypothesi in der Erfahrung nicht gegeben sein könnte, und über den wir nothgedrungener Weise in Unwissenheit bleiben müssen, sondern nach einer absoluten Reihe von in der Erfahrung gegebenen Bedingungen. Dennoch würde es wegen des augenscheinlichen Widerspruches, welcher allen Anstrengungen, eine solche Reihe zu umfassen, folgt, unmöglich erscheinen, unser Ziel zu erreichen. Der Grund dieser Unmöglichkeit und damit der Ursprung und die Bedeutung der Antinomie im Allgemeinen muss von der Vernunft selbst enthüllt werden. Denn es ist unmöglich, dass die Vernunft ihrem Wesen nach dialectisch sein oder sich selber Probleme vorlegen sollte, die sie nicht lösen kann [6]).

Die kritische Methode der Auflösung ist der Art, dass sie viel Licht auf Kants Grundgedanken wirft und zugleich die am wenigsten befriedigende Seite seiner Erkenntnisstheorie hervortreten lässt. Wenn die erkannten Gegenstände wirklich

Dinge an sich wären, d. h. wenn sie so, wie wir ihre Beschaffenheit kennen, abgesehen und unabhängig von der Synthesis möglicher Erfahrung wirklich wären, dann müsste mit der Einsicht in deren Bedingtheit an sich, nothwendiger Weise auch die Reihe der Bedingungen mit ihnen zusammen gegeben sein. In diesem Falle würde kein Ausweg aus der Antinomie möglich sein, die Vernunft würde immer im Zustande des Selbstwiderspruchs bleiben. Aber wenn das erkannte Ding eine blosse Erscheinung ist, d. h. also geartet nur in der Synthesis der Erfahrung, welche es darbietet, vorkommt, dann ist es auch nicht länger nothwendig, dass die Reihe der Bedingungen auch gegeben sein müsste. Denn diese sind selbst nur andere Synthesen der Erfahrung und müssen durch dieselben Begriffe erkannt werden, welche die Erkenntniss des in Betracht gezogenen Bedingten gewähren. Die Vorschrift der Vernunft würde in diesem Falle nur sein, dass wir bedingungslos die Reihe der Bedingungen suchen müssten, und es ist durchaus möglich, dass wir die Unmöglichkeit, unsere Untersuchung jemals zu Ende zu führen, anzuerkennen haben würden. Dies Auftreten der Antinomie würde also bedeuten, dass in der Synthesis der Erfahrung und durch die jene Synthesis bildenden Kategorien die Einheit der Vernunft oder durchgängige Erklärung nicht erreicht werden kann. Das ist — mit Uebergehung alles Besondern, was die Unterschiede der verschiedenen Arten von Antinomie und die speciellen Züge jeder einzelnen Lösung betrifft — die kritische Antwort auf die Schwierigkeiten, denen die Vernunft in der Sphaere der kosmologischen Ideen begegnet. Den Worten nach macht Kant allerdings seine Lösung gänzlich von der Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena abhängig; wird aber diese Unterscheidung richtig aufgefasst, so beschränkt sie sich auf das oben Angegebene, nämlich den endlichen relativen Charakter der Kategorien des Bedingten und deren Untauglichkeit als Mittel zur Erklärung des Bedingten selbst. Das Resultat ist insofern negativ, als die Vernunft keine Kategorien ausser den eben besprochenen hat um damit die Erfahrungswelt zu denken, und als der Widerspruch in den Dingen selbst nur dadurch vermieden wird, dass man die

Vernunft der Macht beraubt, auf ihre Schwierigkeiten eine Antwort zu erhalten. Indessen liegt darin doch ein positiver Fortschritt, da hier nun die Grundfrage der Kant'schen Metaphysik sich zu erheben beginnt, eine Frage, welche subjectiv ausgedrückt, die nach dem Verhältniss zwischen Vernunft und Verstand, objectiv die nach dem Verhältniss der intelligiblen zur phaenomenalen Welt sein würde. Darauf haben wir in der folgenden Entwicklung von Kants Ideen ganz besonders die Aufmerksamkeit zu richten, wozu es sehr förderlich sein wird, etwas gründlicher auf die Erörterung einer der Antinomien, derjenigen, welche den Gegensatz zwischen der natürlichen Verursachung und der Freiheit betrifft, einzugehen. Die Methode der Behandlung ist sowohl im Allgemeinen als auch besonders für die Auffassung des ethischen Elementes in der kritischen Philosophie wichtig. Kant lenkt mit Recht die Aufmerksamkeit auf die Thatsache, dass alles psychologische oder praktische Lehren hinsichtlich der Freiheit werthlos bleiben müsse, wenn nicht gezeigt wird, dass die Freiheit als solche mit dem bereits als apriorische Bedingung der Erfahrung erkannten mechanischen Gesetze nicht unverträglich ist. Der Unterschied, den er zwischen dem intelligibeln und empirischen Charakter macht, ist oft missverstanden worden und erfordert eine sorgfältige Darlegung[7]).

Es ist der Kategorie der Ursache im Gegensatz zur Quantität und Qualität eigenthümlich, dass in ihr die Synthesis zweier Wahrnehmungen und folglich zweier Elemente vollzogen wird, welche einander heterogen sein mögen, während die Synthesis in ihnen Theile der Anschauung und folglich Elemente betrifft, welche homogen sein müssen[8]). Obwohl also das Gesetz der Causalität uns zu sagen gestattet, dass für jede gegebene Begebenheit eine Reihenfolge von Begebenheiten da sein müsse, aus denen jene folgen muss, so gestattet es uns doch nicht zu sagen, welches diese Begebenheiten sind. Es fordert nur, dass die Ursache für jede Erscheinung in Erscheinungen gefunden werden müsse, aber schreibt nicht die Art der Causalität vor, welche diesen Erscheinungen zugehört. Nun ist es wenigstens möglich sich zu denken, oder widerspricht nicht dem Grundgesetz der Erfahrung, vorauszu-

setzen, dass bei Erscheinungen deren Causalität anderweitig als durch phaenomenale Antecedentien bestimmt werden kann, obwohl die Wirkungen dieser Antecedentien, da sie Erscheinungen sind, auch als empirisch oder natürlich bestimmt betrachtet werden müssen. Es muss im Besondern darauf hingewiesen werden, dass die Synthesis von Anschauungen, welche wir Gegenstand nennen, eine transscendentale Grundlage haben müsse, welche sie als eine empirische Vorstellung bestimmt, und so können wir uns im Falle irgend einer Erscheinung denken, dass obwohl die Art ihrer Verknüpfung mit andern, der empirische Charakter ihrer Causalität, durchweg vom Naturgesetz bestimmt ist, dennoch der empirische Charakter selbst von einer rein intelligiblen Ursache und folglich von einem intelligiblen Gesetz, kurz, von einem intelligiblen Charakter bestimmt sein mag [9]). So würde die phaenomenale (Erscheinungs-)Welt als die in den Formen der Erfahrung und daher unter Naturgesetz vor sich gehende Offenbarung einer noumenalen (Vernunft-) Welt erscheinen, welche als über der Zeit erhaben durch Naturgesetzlichkeit nicht bestimmt wird, aber Begebenheiten frei aus sich hervorbringen kann und nur dem Gesetze des reinen Verstandes unterworfen ist. Solch eine Art von Verursachung ist allerdings kein möglicher Gegenstand der Erfahrung, und wir können folglich niemals hoffen, ihre Wirklichkeit zu beweisen, aber mit gleicher Gewissheit muss daran festgehalten werden, dass wir auch niemals deren Unmöglichkeit beweisen können. Haben wir also anderswoher Hinweisungen auf etwas in der menschlichen Vernunft, das auf die Anschauungsformen nicht beschränkt ist, so können wir durch dogmatische oder wissenschaftliche Einwürfe nicht an der Untersuchung des Wesens und der Bedeutung solcher Begriffe gehindert werden [10]).

Das Wesentliche dieser schwierigen Erörterung kann in einer Form dargelegt werden, welche von der bei Kant gegebenen verschieden ist. Die Welt der Erfahrung muss für die Intelligenz ein System von ursachlich verbundenen Dingen sein. Kein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss kann als frei vom Gesetz natürlicher Verursachung betrachtet werden, denn nur durch dieses Gesetz ist die Natur möglich. Aber ge-

rade die Thatsache, dass der Begriff der Ursache uns allein befähigt, jede besondere Begebenheit als einen Theil eines einigen Systems zu denken, zeigt die Grenze dieses Begriffs an. Wir können nicht das Ganze der Erfahrung dem Gesetz der natürlichen Verursachung unterwerfen, und werden unausweichlich auf den Gedanken von Etwas geführt das über die sinnlichen Erscheinungen hinausgeht. Sofern freilich die gesonderten Begebenheiten in Betracht kommen, ist es klar, dass es für die Erkenntniss nur erforderlich ist, sie als in einer systematischen Erfahrung die Theile bildend zu betrachten, aber es ist wohl möglich, dass die Grundlage für ihre specifischen Verbindungen oder Stellungen in der empirischen Erkenntniss von etwas an sich Nicht-phaenomenalem abhange. Finden wir also, dass es mit der Erfahrung verbunden Etwas gibt, das gerade seinem Wesen zufolge zwar niemals ein Gegenstand der eigentlich wissenschaftlichen Erkenntniss sein kann, aber doch im Wege der Verursachung auf Erscheinungen, welche zur Erfahrung gehören, einzuwirken scheint, so dürfen wir eine solche Causalität nicht als im Widerspruch mit der Erfahrung stehend betrachten. Die wissenschaftliche Erkenntniss hat ihren abgegrenzten und bestimmten Kreis; Alles, was bloss Gegenstand der Erkenntniss ist, fällt in denselben. Aber diese Erkenntniss gehört nur einer Intelligenz an, welche nicht selbst bloss einer der Gegenstände der Erkenntniss ist; und folglich müssen wir dem ursachlichen Zusammenhang der Erfahrung zur Seite den Vernunftzusammenhang als wenigstens möglich setzen.

Kant hat seine Erörterung einzig oder hauptsächlich mit dem noumenalen Ich oder dem intelligibeln menschlichen Charakter verknüpft, aber die Argumentation ist durchaus allgemein und erhebt, in Zusammenhang genommen mit dem unter der dritten Antinomie (über Zufälligkeit und Nothwendigkeit) Gesagten, die Stellung der noumenalen Welt in der Kantischen Philosophie zu einer verhältnissmässigen Klarheit. Die Dinge sind als Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntniss zufällig, abhängig, nicht Grund ihrer eigenen Existenz [11]). Als Erklärung des Seins eines jeden wird irgend eine andere Erscheinung herbeigezogen. Innerhalb der Erfahrung also, welche uns

zwar verbundene, aber jedesmal von andern bedingte Elemente darbietet, lässt sich kein Gegenstand finden, welcher uns als nothwendiger Grund alles andern dienen kann — kein Unbedingtes. So sind wir im Stande, die Probleme der Vernunft von der der wissenschaftlichen Erkenntniss gänzlich zu trennen. In der letzteren muss die Erklärung gänzlich in dem Bedingten gesucht werden, und ist metaphysische Vollständigkeit der Erklärung unmöglich. In der ersteren wird Vollständigkeit der Erklärung gesucht, aber da diese in der Erfahrung und mittels der die Erfahrung verbindenden Begriffe nicht gewonnen werden kann, muss sie in der übersinnlichen oder noumenalen Welt gefunden werden. Die zwei Sphaeren sind gänzlich von einander getrennt. In dem Reich der Wissenschaft kann kein Begriff eine Rolle spielen, welcher sich auf das Uebersinnliche bezieht, und es geht die Wissenschaft nichts an, welche Ansichten in Bezug auf diese höhere Welt gelten. In dem Reich der Vernunft kann von den Kategorien der Wissenschaft kein Gebrauch gemacht werden und niemals können wir hoffen, die noumenale Welt in der Weise wissenschaftlicher Erkenntniss zu begreifen.

Welches Verhältniss nimmt denn nun Kant zwischen der intelligibeln und der empirischen Welt definitiv an? Soweit man aus seiner Erörterung der kosmologischen Antinomie schliessen kann, scheint er bei der Lehre stehen zu bleiben, dass die noumenale Welt irgendwie mechanisch auf die phaenomenale sich bezieht — eine Lehre, welche philosophisch das Gegenstück der theologischen Idee der von dem bekannten Weltall verschiedenen und dasselbe willkürlich schaffenden Gottheit ist. Obwohl es nun Kant niemals gelingt, seine Theorie von diesem Anschein bloss mechanischer oder zufälliger Verbindung zwischen den höchsten Elementen zu befreien, so muss doch bemerkt werden, dass die blosse Möglichkeit eines intelligibeln, von dem phaenomenalen verschiedenen Grundes, welche von der kosmologischen Antinomie angezeigt wird, sowohl durch die sittlichen Ideen als auch durch die abschliessende teleologische Synthesis ergänzt wird und dass er selbst in diesem vorläufigen Umriss seiner metaphysischen Auffassung keine so scharfe Grenzlinie zwischen

dem Noumenalen und Phaenomenalen zieht, als man ihm häufig zuschreibt [12]). Er scheint geneigt, das Phaenomenale als die Form zu betrachten, in welcher die noumenale Welt erscheint — eine Form, welche zwar als ein System der Erfahrung innere Verknüpfung hat, aber in doppelter Hinsicht zufällig ist, einmal hinsichtlich ihres Wesens überhaupt, sodann der empirischen oder materiellen Zusammenhänge darin [13]).

Die Erörterung der in den dynamischen Begriffen von Causalität und nothwendigem Dasein enthaltenen Antinomie weist auf den Weg zu der schliesslichen Idee hin, welche die Vernunft als Erklärungsmittel für die bedingte Erfahrungswelt anwendet. Die kosmologische Auffassung enthielt eine Reihe von Bedingungen für eine gegebene Erscheinung und hatte unverkennbar gezeigt, dass im Umkreis der Erscheinungen keine vollständige Reihe zu gewinnen ist. Nun gibt es in dem ganzen Erfahrungskreise eine gewisse Einheit, die der Kategorie der Wechselwirkung oder disjunctiven Totalität förmlich entspricht. Jedes reale Ding, jeder Theil des Systems erkannter Thatsachen wird in seinen Beziehungen zu anderen realen Dingen und durch dieselben als wirklich oder ein bestimmtes Dasein besitzend angesehen. Das individuelle Element kann nur durch Beziehung auf alle möglichen realen Prädicate vollständig bestimmt werden. Mag es auch der empirischen Erkenntniss niemals gelingen, die Bestimmbarkeit des Individuellen zu erschöpfen, so hat doch mittels des zusammenfassenden Begriffs dieser gesammten Summe der Realität das uns bekannte Weltall für uns eine Einheit, und die empirische Forschung ein bestimmtes Ziel [14]). Noch specieller ist das, was wir in jeder Erscheinung das Reale nennen, das, was empirisch gegeben ist, in jedem Falle durch Bezug auf die Gesammtsumme der Realität gegeben. Nun macht die Vernunft in ihrem Suchen nach dem Grund für die vollständige Bestimmung aller Gegenstände überhaupt — kurz in ihrem Verlangen, die selbstständige Einheit, der sie angehören, zu finden — diesen empirisch zu rechtfertigenden Begriff einer disjunctiven Totalität sich zu eigen, verwandelt ihn in die Idee eines Ens realissimum oder einer Collectivsumme aller

möglichen Prädicate, betrachtet dasselbe als den nothwendigen Grund aller vorhandenen Dinge (von denen keines anders als zufällig betrachtet werden kann) und personificirt ihn endlich in der Gottesidee. Obwohl Kant auf diesen Zusammenhang nicht hinweist, so ist es doch gut, zu bemerken, dass bei diesem Verfahren das schliessliche Ziel der Vernunft das Ideal eines intuitiven Verstandes ist, dasjenige Ideal, welches kritisch dargelegt von Kant an Stelle des hier besprochenen gesetzt wird [15]).

Die Untersuchung der Gültigkeit dieser Idee, d. h. der Möglichkeit, den Begriff der Reciprocität als Erklärungsmittel des Systems der Realität selbst anzuwenden, nimmt nun folgende Form an. Wenn die unter dieser Idee gedachte Einheit für das Problem der Vernunft eine wahre Lösung sein soll, so muss auch ein der abstracten Idee des Ens realissimum entsprechender Gegenstand da sein. Die Vernunft muss also zwischen diesem abstracten Gedanken und dem Dasein eine Synthese herstellen, und kann zu diesem Ende entweder von dem Dasein oder von dem abstracten Gedanken selbst ausgehen. Im ersten Falle erhalten wir den kosmologischen und physicotheologischen Beweis des Daseins Gottes; im zweiten den ontologischen [16]). Kant hat geringe Schwierigkeit, zu zeigen, dass die beiden Beweise, der kosmologische und der aus dem Zweck; nicht allein an ihren eigenthümlichen Mängeln leiden, sondern auch für ihre eigentliche Schlusskraft den ontologischen Beweis voraussetzen oder schliesslich sich um ihn drehen [17]). Hinsichtlich dieses letzteren ist es ebenso leicht, zu zeigen, dass ein synthetisches, über Dasein lautendes Urtheil nicht auf einem blossen Gedanken beruhen kann. Dasein bezeichnet die Beziehung eines Gegenstandes zu unserer Auffassung und kann daher in der letzteren allein nicht enthalten sein. Das Sein ist kein Prädicat, welches im Subject irgend eines Urtheils sich findet, und wenn wir es synthetisch hinzuzufügen wünschen, müssen wir irgend einen dritten, über den Subjectsbegriff hinausgehenden Terminus haben. Solch ein dritter Terminus aber, die mögliche Erfahrung, fehlt in dem Falle des Ens realissimum, welches über die Erfahrung hinausgeht [18]). Speculativ

angesehen hat die Vernunft also keinen Grund, zu behaupten, dass ein dem transsccendentalen Ideal entsprechender Gegenstand da ist, während freilich zugleich auch, wie Kant vorsichtig bemerkt, kein speculativer Beweis für dessen Nichtexistenz gegeben werden kann. So weit als es dieses schliessliche Vernunftproblem betrifft, erhalten wir nur das negative Resultat, welches durchweg unseren Bemühungen, das Ding an sich zu erkennen, gefolgt ist: noumenorum non datur scientia [19]).

Wie kurz bemerkt worden war, scheint die Kritik der Theologie eine Methode zu verfolgen, welche von der bei Erörterung der Antinomien angewandten verschieden ist; das Resultat ist indessen wesentlich dasselbe. Die endliche Kategorie der Wechselwirkung, als Verstandesbegriff werthvoll und unserer Natur-Auffassung Einheit verleihend, ist auf das Unbedingte unanwendbar und verliert den innern Zusammenhang, wenn sie über die Sphäre endlicher, relativer Erkenntniss hinaus ausgedehnt wird. Die Gesammtsumme der erkannten Dinge hat ihren Grund nicht in sich, und wenn wir dieses Weltganze mit dem als Grund desselben mittelst der Kategorie der Wechselwirkung gedachten Uebersinnlichen zu verbinden versuchen, findet unser Verstand keinen dritten Terminus, um die Synthesis zu vollziehen. Der höchste Grund der Dinge, das Ens realissimum, bleibt eine blosse Idee, für die objectives Dasein nicht bewiesen werden kann. Sie ist bloss die Projection oder der Schattenriss der von der Vernunft verlangten Einheit, und es ist klar, dass, wenn die Vernunft nur die sich wechselseitig einander bestimmenden Substanzen der Erscheinungswelt als Material und die rein relativen Verstandesbegriffe als Formen besitzt, sich eine concretere Einheit nicht ermitteln lässt. Das Ens realissimum ist in Wahrheit der Begriff Gottes als der Substanz der Substanzen, der rein spinozistische Gedanke von Gott als dem unbestimmbaren Grund aller möglichen Bestimmungen, und ist nichts als die zur höchsten Abstraction erhobene Kategorie der Wechselwirkung. Kant's Ersatz dafür werden wir sogleich entdecken [20]).

Was ist denn nun die Summe der Ansicht Kant's hinsichtlich der Vernunft oder deren Function? Sicherlich nicht

der vage Agnosticismus, welcher oft als der volle Ausdruck davon angenommen worden ist. Der blossen schroffen Behauptung, dass die Erkenntniss auf sinnliche Anschauungen beschränkt sei und sich mit solchen Anschauungen begnügen müsse — ein Satz, der an sich sehr einfach ist — kann keine Bedeutung, abgesehen von dem System, von dem er einen integrirenden Theil bildet, beigelegt werden. Dass die Erkenntniss nur auf Elemente sinnlicher Erfahrung geht, und dass die Verstandeskategorien nur in den Grenzen möglicher Erfahrung Gültigkeit und Anwendung haben, sind Sätze, welche durchgängig begründet werden müssen, nicht aber kraft der Erfahrung selbst angenommen werden dürfen oder als das Resultat irgend welcher fruchtlosen Versuche, das Uebersinnliche unter anderen Formen als denen der Sinnlichkeit vorzustellen. Und die vollen Gründe für diese Hauptsätze können, so denkt Kant, in keiner anderen Weise als durch Bezugnahme auf den eigentlichen Charakterzug der Vernunft selbst, die gebieterische Forderung einer Einheit im Denken, dargelegt werden. „Das Gesetz der Vernunft, welches diese Einheit zu suchen antreibt, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft besitzen würden, ohne die Vernunft aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit“ [21]). Die Einheit des Verstandes, welche allein die Erfahrung möglich macht, ist mit anderen Worten der Einheit der Vernunft untergeordnet und von ihr abhängig. Die Grenze und folglich die Gültigkeit der Erkenntniss kann nur durch die Bezugnahme auf das, was über die Grenze hinausgeht, enthüllt und genau bestimmt werden. Der systematische Zusammenhang, welchen die Vernunft fordert, und welcher die Idee eines vollständigen Erkenntnissganzen enthält, schreibt der Verstandeseinheit die Grenzen vor und weist auf die höhere Einheit dessen hin, wovon sie nur ein Theil ist. Die endlichen Arten dieser untergeordneten Einheit sind in der That den Anforderungen der höheren Synthesis nicht gewachsen, und wir können daher nicht die Seele als Substanz definiren oder die causale Reihe der Erscheinungswelt zu Ende bringen, oder Gott als den höchsten Seins-

grund oder die höchste Intelligenz bestimmen, dessen Offenbarungen das Erscheinende wäre. So können also diese Arten und Weisen, in denen sich die vernünftige Forderung nach Einheit ausdrückt, nicht als constitutiv betrachtet werden, d. h. sie sind den uns bekannten Gegenständen nicht immanent, sondern müssen als bloss regulativ betrachtet werden, d. h. als solche, welche das schliessliche Ziel der Speculation kennzeichnen oder näher bestimmen und somit ein Ideal oder eine Norm für die Forschung liefern. Hinsichtlich des ganzen Systems der Erkenntniss muss diesen Principien objectiver Werth zugeschrieben werden, denn obgleich sie nicht Gegenstände als solche bestimmen, fordern sie doch systematische Einheit in den Operationen des Verstandes oder verlangen schlechthin, dass der Verstand in Uebereinstimmung mit den Erfordernissen dieser systematischen Einheit verfahre [22]).

Nun sind in der Idee eines systematischen Ganzen der Erkenntniss nicht allein die allgemeinen Gesetze, welche die Bedingungen der Erfahrung als solche ausdrücken und apriorisch sind, sondern auch deren Besonderungen oder die empirischen Gesetze, welche nicht a priori erkannt werden können, enthalten. Zu sagen, dass unsere Erkenntniss nach der Idee systematischer Einheit verfahren müsse, ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass die Natur nicht ihrer formalen Seite nach als der Inbegriff der allgemeinen Gesetze jeder möglichen Erfahrung, sondern ihrer materiellen Seite nach der Inbegriff empirischer Regeln des wirklichen Geschehens zum Erkenntnissvermögen passen oder mit ihm übereinstimmend sein müsse, — dass die Natur mit einem Wort als durchaus intelligibel angesehen werden müsse [23]). Sicherlich kann dies Princip auf wissenschaftliche Art nicht bewiesen werden. Obwohl wir sagen können, dass keine Erfahrung möglich ist, als unter den allgemeinen, das wahre Wesen des Verstandes ausdrückenden Formen, so könnte doch die reale empirische Erfahrung gänzlich chaotisch sein; es könnte ganz unmöglich sein, reale Eintheilungen, empirische oder einzelne Gesetze des Geschehens, zu entdecken [24]). Das Empirische ist als solches durchaus zu-

fällig, ja, selbst die Gewissheit allgemeiner Gesetzlichkeit kann als zufällig angesehen werden, denn unsere Kategorien ergeben nur synthetische Principien in Bezug auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung [25]. Das Princip also, welchem wir die reale Erfahrung unterordnen, ist nicht constitutiv, sondern regulativ, eine blosse Maxime der Vernunft und subjectiv. Der Umstand, dass die Natur unserem Erkenntnissvermögen sich anpassen kann, ist also nicht ein Princip, welches Gegenstände bestimmt, und das zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern vermittelnde Urtheil ist hier nicht, wie in dem Falle der synthetischen Verstandessätze, bestimmend, sondern bloss reflectirend. Das empirische Besondere ist gegeben, aber das Allgemeine ist nicht nothwendig in und mit ihm gegeben; wir denken das Allgemeine dazu [26].

Wie wir gleich sehen werden, arbeitet Kant den Begriff des reflectirenden Urtheils in der Kritik der Urtheilskraft weitläufig durch. Inzwischen müssen als von äusserster Wichtigkeit zum Verständniss der kantischen Erkenntnisstheorie gewisse nähere Erläuterungen des allgemeinen Princips der Begreiflichkeit, welche in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt sind, jetzt angemerkt werden [27]. Wie bereits aufgefunden wurde, ist alle schliessliche Erklärung ihrem Wesen nach von dreifacher Form; der Typus ist unveränderlich der, welcher sich in der Analyse der Wahrnehmung gezeigt hat. Das Mannigfaltige oder Besondere ist durch das Allgemeine oder Universale zu einem Bewusstsein geeint. Hier haben wir im Besondern mit der Einheit der empirischen Gesetze zu thun, eine Einheit, welche allerdings nicht schon in dem blossen Begriff der Erfahrung und des Verstandes liegt, aber ohne welche doch Verstand und Erfahrung, wie sie uns bekannt sind, nicht da sein würden [28]. Die Bedingungen dieser Einheit sind drei an Zahl: Zuerst muss in der Natur eine gewisse Identität, eine gewisse Möglichkeit sein, verschiedene Erscheinungen als Arten höherer Gattungen zu betrachten. Dies in seine höchste Form erhoben oder zum Abschluss gebracht, ist das Princip der Homogeneität, der Ausdruck des vernünftigen Suchens nach Einheit inmitten der Verschiedenheit

und die Grundlage der alten logischen Regel: Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Zweitens muss es Unterschiede und Besonderung in der Natur geben, eine Möglichkeit, die Arten, welche unter die Gattung fallen, vollständig zu übersehen und zu unterscheiden. Dies ist in seiner Abstraction das Princip der Verschiedenheit oder Mannigfaltigkeit, das die Nothwendigkeit, in der Erkenntniss Mannigfaltiges oder Verschiedenheit zu haben, ausdrückt; es ist die Grundlage für die Regel: Entium varietates non temere sunt minuendae. Drittens muss unter den Naturerscheinungen Zusammenhang oder Beziehlichkeit sein, eine Möglichkeit, Alles, seien es Gattungen oder Arten, als in einem systematischen Ganzen die Theile bildend zu betrachten, um alsdann ohne Unterbrechung von einem empirischen Begriffe zum anderen überzugehen. Dies ist abstract gefasst das Princip der Verwandtschaft oder des Zusammenhanges, die Einheit der ersten beiden Principien, der Ausdruck der höchsten Beziehung der Dinge aufeinander und die Begründung der Regel: Datur continuum formarum [29]).

Diese Principien sind der formale oder abstracte Ausdruck für das, was die Vernunft von den drei Ideen feststellen kann. Die Ideen schienen bei der ersten Erörterung Beziehung auf Gegenstände mit sich zu führen und in dieser Hinsicht den Kategorien zu gleichen. Aber kein ihnen entsprechender Gegenstand kann in der Erfahrung gefunden werden, und die anscheinende Forderung, es müsse ein Object für sie da sein, ist in Wahrheit täuschend. So weit es also theoretische Erkenntniss betrifft, drücken die Ideen einfach das vernünftige Verlangen nach systematischer Einheit aus und sind daher nicht Begriffe von Gegenständen, sondern Probleme, deren Lösung wir uns annähern. Allerdings haben sie noch eine andere Seite, d. h. ihr Werth für die Erkenntniss ist nicht ihr einziger Werth, aber theoretisch können sie nur als bloss regulativ betrachtet werden. Durch diese Einsicht in ihr Wesen erhalten wir den wahren Ersatz für rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Wir können nicht die Seele durch die Kategorie der Substanz bestimmen, verfahren aber bei unserm Suchen nach systematischer Ein-

heit und müssen verfahren, als ob die seelischen Erscheinungen alle als Modificationen einer einzigen einfachen dauernden Wesenheit bestimmt werden könnten (Princip der Homogeneität). Hinsichtlich der Natur ihrer körperlichen oder mechanischen Seite nach verfahren wir, als ob die Reihe der Bedingungen, von denen eine Begebenheit abhängt, wirklich unendlich wäre (Princip der Verschiedenheit). Hinsichtlich Gottes verfahren wir, als ob alle Dinge im Weltall Zusammenhang hätten, insofern sie unter einer höchsten, Alles umfassenden Intelligenz ständen oder von ihr geordnet wären. (Princip des Zusammenhanges) [30]).

Nun ist es merkwürdig, dass Kant in diesem letzten Princip sich wieder der Idee eines intuitiven Verstandes genähert hat; es ist allerdings klar, dass wir, um von seiner späteren reiferen Metaphysik etwas Ordentliches zu verstehen, im Sinne halten müssen, dass die transscendentale Idee Gottes, das Princip der Begreiflichkeit, die teleologische Naturansicht und der intuitive Verstand dem Wesen nach auf dasselbe hinauskommen. Wie Kant in diesem Zusammenhang bemerkt: „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge, und das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Princip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der grössten systematischen Einheit derselben zu gelangen“ [31]). Der Begriff des Zweckes als der höchsten metaphysischen Kategorie kommt hier etwas plötzlich zum Vorschein, und es wird nothwendig sein, darauf hinzuweisen, dass er hier auftaucht, ehe in Betracht genommen ist, wie der schwache Umriss einer schliesslichen in dem eben angeführten Citat entworfenen Ansicht von Kant seine Ausfüllung erhält. Das Princip, welches wir soeben etwas eingehender erörtert haben, das von der Begreiflichkeil der Natur, ist nur die Behauptung, dass die Natur unserm Erkenntnissvermögen angepasst ist, d. h. so

behandelt werden muss, als ob sie von einer der unsrigen ähnlichen Intelligenz herstammte. Aber die Natur als ein Erzeugniss der Intelligenz ansehen, heisst sie als einen von dieser Intelligenz realisirten Zweck ansehen; das Princip der Begreiflichkeit ist daher das Princip des teleologischen Urtheils [32]. An sich, wie Kant vorsichtig bemerkt, ist dies Princip bloss regulativ, aber es enthält nothwendiger Weise die Bezugnahme auf einen hypothetischen höchsten Verstand, und führt in seiner vollen Entwicklung zu der schliesslichen Auffassung des Weltganzen als eines organischen Ganzen, in welchem die Theile und deren Zusammenhang von der Idee des Ganzen abhangen [33]. Wie eine solche in dieser Art betrachtete Einheit auch nur möglich sei, haben wir keine Mittel einzusehen: sie ist ein transscendentales Ideal, ein blosser Entwurf der Vernunft. Gleichwohl lässt Kant das Ideal nicht gänzlich unbestimmt, und indem wir der Entwicklung seiner Ansichten darüber, der eigentlichen Frucht seiner Kritik, folgen, können wir die Art der Auffassung, welche seiner Lehre vom theoretischen Erkennen nach vom intuitiven Verstand gebildet werden muss, als Leitfaden nehmen. Die Elemente der höchsten Synthesis sind offenbar das reine Ich, die Welt der Erfahrung oder Erscheinungen und das übersinnliche Substrat der Erscheinungswelt. Um die Beziehungen dieser drei Momente auf einander zu erkennen, müssen wir die Verstandeskategorien anwenden, und da es sich um eine gewisse systematische Einheit handelt, ist die hiehergehörige Kategorie augenscheinlich die der Wechselwirkung. Die Erscheinungswelt soll irgendwie als das Resultat der wechselseitigen Beziehungen des noumenalen Ich und des noumenalen Nicht-Ich erscheinen. Obwohl eine derartige Auffassung sich theoretisch nicht beweisen lässt, so werden wir doch finden, dass das, was Kant an dessen Stelle setzt, die Züge der Kategorie der Wechselwirkung beibehält, über welche er niemals hinausging [34]. Die Kategorie kann nicht anders als der Analogie nach gebraucht werden, sie wird aber dennoch angewendet, trotzdem dass Kant mitunter das System offenbar eher als organisch, denn als mechanisch verbunden betrachtet hat.

Wir können dies auch noch anders fassen. Die von der Vernunft geforderte systematische Einheit führt dazu, das Weltall als von einer höchsten Intelligenz bestimmt anzusehen. Nun ist die einzige Art der Bestimmung von Objecten, mit der wir theoretisch bekannt sind, die mechanische oder nothwendige. Da die vorausgesetzte Intelligenz den Bedingungen der Erfahrung enthoben ist, muss ihre Thätigkeit frei sein und die von ihr hervorgebrachten Wirkungen müssen als spontan entsprungene angesehen werden. So weit, wie im Vorbeigehen bemerkt werden mag, sind für Kant die Gegensätze von Freiheit und Nothwendigkeit, von Mechanismus und Teleologie identisch[35]). Wenn also unser Begriff eines intuitiven Verstandes näher bestimmt werden soll, so muss dies vermittels derjenigen Merkmale geschehen, welche wir von einer dem Mechanismus nicht unterworfenen, sondern freien und sich selbst bestimmenden Causalität haben. Von diesem, über eine solche Freiheit gefassten Begriff aus, werden wir zu der vollen Bedeutung des teleologischen Urtheils, welches sich auf das Verhältniss zwischen dem Noumenalen und Phaenomenalen gründet, gelangen.

Bereits ist klar gemacht worden, dass die Vernunft auf speculativem Wege keinesfalls einen dogmatischen Gegenbeweis gegen die freie Causalität vorbringen kann. Ist also im Bewusstsein eine Thatsache gegeben, welche nur durch die Voraussetzung der Freiheit sich erklären lässt, so sind wir nicht gehindert, die Freiheit selbst als eine Thatsache anzunehmen, obwohl deren Möglichkeit selbst theoretisch unerkennbar sein mag. Nun müsste eine zur Annahme der Freiheit nöthigende Thatsache von solcher Art sein, dass ihr Inhalt von den Bedingungen der Anschauung, Raum und Zeit, nicht bedingt wäre. Es gibt nur eine einzige Thatsache, deren Begriff uns so unbedingt gegeben ist, nämlich das moralische Gesetz. Der Begriff der Pflicht, als dessen, was sein soll, bezieht sich augenscheinlich auf keine als vorhanden gegebene Thatsache. An ist dieser Begriff sich rein formal, und es ist für alle wahrhaft moralischen Handlungen charakteristisch, dass sie allein auf die Form des Gesetzes Bezug nehmen, dass sie aus Achtung vor der Pflicht vollzogen wer-

den. Als reine Form allein ist der Begriff der Pflicht im Stande, für ein vernünftiges Wesen als solches, für ein Wesen, in welchem die Vernunft practisch ist oder Zwecke für das Handeln vorschreiben kann, eineRegel für das Handeln auszudrücken.

Wenn die einzelnen Willensacte, mit denen wir unsere Zwecke verwirklichen, dem reinen Gesetz der Pflicht entsprächen oder immer von Maximen oder Motiven eingegeben würden, von denen wir zugleich wünschen könnten, dass sie allgemein befolgt würden, so würde der subjective Wille des Einzelnen mit der reinen practischen Vernunft oder dem objectiven Willen zusammenfallen. Aber es kommen beim Menschen subjective Erwägungen dazwischen; er ist nicht nur reine Intelligenz, welche ein allgemein gültiges Gesetz des Handelns denken und erkennen kann, dass ein Gesetz der Pflicht, sei es möglich oder nicht, als allgemeines Gesetz verwirklicht werden solle, sondern eine von empirischen Motiven oder Triebfedern beherrschte Naturerscheinung. So erscheint die Uebereinstimmung des subjectiven Wollens mit der objectiven Vernunft als in der That zufällig, als etwas, das sein soll, aber nicht ist. Das Verhältniss des subjectiven zum objectiven Willen ist so betrachtet Verbindlichkeit. Es ist ferner klar, dass da das moralische Gesetz reine Form ist, es von nichts anderem als von der Vernunft selbst vorgeschrieben werden kann, da irgend eine Beimischung von fremden empirischen Elementen die absolute Reinheit des Begriffs der Pflicht zerstören würde. Schliesslich muss darauf hingewiesen werden, dass die Art von Verbindlichkeit, welche das Gesetz der Pflicht enthält, unbedingt ist, die Imperative der Pflicht sind kategorisch, nur der Vernunft und von der Vernunft gegeben und zu geben. So wird es durch einen rein analytischen Process einleuchtend, dass Pflicht oder Moralgesetz, Autonomie der practischen Vernunft und kategorischer Imperativ, nur verschiedene Weisen sind, eine und dieselbe Thatsache auszudrücken [37]).

So weit haben wir eine blosse Analyse der gegebenen Thatsache „Pflicht". Aber das moralische Gesetz verlangt als ein kategorischer Imperativ verwirklicht zu werden, und eine solche Ver-

wirklichung in der Erscheinungswelt ist, wie wir gesehen haben, als zufällig zu betrachten. Wie ist es denn nun möglich, dass dieser Zusammenhang zwischen der Vernunft als praktischer und der Erscheinungswelt stattfinden kann? Wie kann die blosse Achtung vor der Pflicht für die Intelligenz eine Forderung sein, welche in der Erscheinungswelt verwirklicht werden muss? Mit andern Worten: wie hat das moralische Gesetz die Kraft der Verbindlichkeit?

Es ist durchaus wahr, dass wir jedem vernünftigen Wesen Freiheit im praktischen Sinne als Unabhängigkeit von materialen oder empirischen Bedingungen zuschreiben müssen, denn kein vernünftiges Wesen kann seine Handlungen als äusserlicher Einwirkung entstammend denken und muss daher unter der Idee der Freiheit handeln oder in praktischer Hinsicht frei sein [38]). Diese Freiheit ist indessen ihrem Begriff nach bloss negativ — geht nicht weiter, als die Kritik der reinen Vernunft uns führte, aber sie zeigt uns den Weg nach dem positiven von uns gesuchten Begriff. Denn die Freiheit ist eine Art von Causalität und darf daher, obwohl sie von physischen Antecedentien nicht abhängig ist, doch auch nicht als gesetzlos vorgestellt werden. Das einzige Gesetz des freien Willens ist die Autonomie; in jeder Handlung ist der Wille sich selbst Gesetz; ein freier Wille und ein dem Moralgesetz unterworfener Wille sind eines und dasselbe. Freiheit ist folglich das nothwendige Correlat des Bewusstseins vom Moralgesetze.

Indessen ist das Problem noch nicht gelöst. Wir haben noch nicht gesehen, wie es für eine solche Autonomie des Willens, für solche Freiheit möglich ist, Verbindlichkeit nach sich zu ziehen. In der noumenalen Welt, in der Welt der reinen Vernunft (der Verstandeswelt, wie Kant sie nennt) muss man sich nicht bloss in einem negativen Sinne, als über empirischen Bedingungen erhaben, sondern in einem positiven, als nur dem Gesetz seiner eigenen Vernunft unterworfen, betrachten. Andrerseits muss man die Wirkungen seines Wollens in der Erscheinungswelt als durchaus von natürlicher Verursachung bestimmt betrachten. Wäre der Mensch nur ein

Glied der intelligiblen Welt, so würden alle seine Handlungen der reinen Autonomie des Willens oder dem Moralgesetz entsprechen; wäre er nur ein Glied der Erscheinungswelt (der Welt der Sinnlichkeit), so würden alle seine Handlungen dem natürlichen Gesetz der Begehrungen und Neigungen, d. h. der Glückseligkeit entsprechen. Aber die Verstandeswelt, der er angehört, ist die wahre Grundlage der Erscheinungswelt und ihrer Gesetze; folglich muss das Gesetz dieser intelligibeln Welt als für ihn bindend angesehen werden. Nur wenn ich mich also einerseits als der Verstandeswelt und andrerseits der sinnlichen Welt angehörig betrachte, wird das Princip der praktischen Vernunft für mich ein kategorischer Imperativ und die Verwirklichung seiner Vorschriften eine sittliche Verbindlichkeit [39]).

Freiheit also, die einzige speculative Idee, deren Gewissheit unmittelbar gegeben ist, ist für Kant das wahre Wesen der Vernunft [40]). Nur als sich selbst bestimmend hat die Vernunft einen positiven Inhalt. Obwohl theoretisch nicht zu beweisen — denn unter den Formen des Verstandes können wir nicht einmal ihre Möglichkeit begreifen — ist die Freiheit in practischer Hinsicht der einzige absolut sichere Vernunftbegriff. Mit seiner gewohnten Vorsicht identificirt Kant die Freiheit nicht direct mit dem Bewusstsein eines unbedingten Moralgesetzes, sondern wirft die Identificirung nur als einen Wink hin. „Freiheit und unbedingtes practisches Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seien und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloss das Selbstbewusstsein einer reinen practischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntniss des Unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem practischen Gesetze“ [41]). Diese zweite Frage beantwortet er zu Gunsten des moralischen Gesetzes. So weit es das Bewusstsein der Freiheit betrifft, ist unmittelbar nur der bloss negative Begriff, welcher in der Kritik der reinen Vernunft behandelt worden ist, gegeben; der positive Begriff, das in einem intelligibeln oder vernünftigen System active oder practische Selbstbewusstsein,

wird in dem Bewusstsein des Moralgesetzes und durch dasselbe gewonnen.

Die beiden Begriffe, welche somit die Grundlage von Kant's Ethik bilden, sind Freiheit und Autonomie des Willens, oder die Idee des reinen Willens als allgemein gesetzgebenden. Nur in der practischen Sphäre, d. h. nur in der Beziehung der Vernunft zum Willen, kommen wir mit dem Noumenalen unmittelbar in Verbindung, denn da allein bieten sich uns Gegenstände dar, welche nicht bloss als Erfahrungs-Gegenstände betrachtet werden können. Kein anderer Begriff als der der Causalität versieht uns direct mit einem Mittel, das System der Erscheinungen mit dem intelligibeln zu verbinden.

Es ist nicht meine Absicht, auf die Einzelheiten der Kantischen Ethik einzugehen, denn diese sind nicht wesentliche Elemente für seine schliessliche metaphysische Anschauung, aber es muss hier die Aufmerksamkeit auf den eigenthümlichen Formalismus gelenkt werden, welcher das System charakterisirt und das Ebenbild des der Erkenntnisstheorie anhaftenden Formalismus ist. Die reine praktische Vernunft als allgemein gesetzgebend gedacht, und die möglichen Maximen des individuellen Wollens scheinen so absolut heterogen, dass sich keine Verknüpfung zwischen ihnen bewerkstelligen lässt. Dass das eine der Elemente in dem, was wir sittliches Handeln nennen, das Formale oder rein Moralische ist, scheint unzweifelhaft, aber ebenso gewiss ist, dass die formale Seite für Kant der ganze Inhalt dessen, was ethisch ist, bleibt. Im Einzelnen zeigt sich die daraus entstehende Verlegenheit zuerst in der äussersten Schwierigkeit, ein Mittel des Uebergangs von dem ganz allgemeinen Princip zu dem System concreter sittlicher Verhältnisse zu finden; zweitens in der Nothwendigkeit, einen endlosen sittlichen Process zu postuliren, und schliesslich in dem äussersten Rigorismus oder Purismus, welcher in jeder sittlichen Handlung die zwingende Kraft der Ehrfurcht vor dem höchsten Moralgesetze als gegenwärtiges Motiv fordert [44]).

Gerade wie in der theoretischen Erkenntniss das Mittel, die reine Allgemeinheit der Bedingungen der Erfahrung mit der Zufälligkeit in den besonderen Naturgesetzen so viel als

möglich zu vereinigen, in dem Begriff des Zwecks oder in der Anpassung der Natur an unser Erkenntnissvermögen gesucht wurde, so tritt hier in der practischen Sphäre derselbe Begriff mit sogar noch grösserer, ihm zuertheilter Geltung auf. Denn in der practischen Sphäre hat der Begriff des Zweckes vollständige Gültigkeit, während er für die theoretische Erkenntniss nur nach Analogie angewendet werden kann. Die practische Vernunft hat einen nicht empirisch gegebenen, sondern aus ihrem eigensten Wesen folgenden und von ihr selbst vorgeschriebenen Gegenstand. Die Verwirklichung ihres eigenen Gesetzes sowohl in der speciellen Sphäre des Individuums, wo von Seiten der besonderen empirischen Willensmaximen Opposition vorkommt, als auch in der allgemeinen Sphäre oder in ihrer unbedingten Totalität ist der reine Gegenstand der practischen Vernunft, der Zweck, auf welchen sie zielt. Anders ausgedrückt ist dieser Zweck für Kant das summum bonum oder höchste Gut, die vollständige und unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen practischen Vernunft, die vollständige Harmonie des allgemeinen und des besondern Willens[45]).

Der Begriff des summum bonum enthält zwei Elemente, die Tugend oder den Zustand, des Glückes werth zu sein (welches das oberste Gut, bonum supremum, ist) und die Glückseligkeit, welche zur Tugend hinzukommen muss, wenn das Gut vollständig und das höchste sein soll. Nun sind diese beiden Factoren nicht identisch, und ihre Verknüpfung in einen Begriff ist nicht analytisch gegeben. Aus dem einen folgt der andere nicht analytisch. Da es nun a priori nothwendig ist, dass das summum bonum verwirklicht werde, so muss die Möglichkeit der Synthesis zwischen diesen beiden Factoren irgendwie a priori erkennbar sein. Folglich muss der eine der Grund des andern sein, und es muss irgend einen dritten gemeinsamen Begriff geben, irgend eine Grundlage, welche uns a priori die Nothwendigkeit dieser Beziehung zwischen ihnen zu erkennen befähigt. Wenn wir jedoch den Zusammenhang zwischen den beiden Elementen so zu denken versuchen, so finden wir, dass endliche Kategorien auf unendliche Gegenstände angewandt werden, und daraus natür-

lich eine Antinomie entsteht. Es ist unmöglich, dass das Streben nach Glückseligkeit der Ursprung der Tugendmaximen sein kann, denn dies Streben ist nicht an sich sittlich. Es ist unmöglich, die Tugend als die Ursache der Glückseligkeit zu betrachten, denn Glückseligkeit hängt von zeitlichen, nicht in die Willensbestimmung selbst einbegriffenen Bedingungen ab. So würde also das moralische Gesetz, welches ein unentbehrlicher Theil des ins Auge gefassten Endzwecks ist, bloss phantastisch oder als das Werk der Einbildungskraft erscheinen. Dennoch bringt uns die vorliegende Antinomie gleich denen der reinen speculativen Vernunft sofort auf die kritische Betrachtung. Die erste Unmöglichkeit bleibt absolut bestehen, die zweite nur unter einer besonderen Bedingung. Wenn wir die Tugend, d. h. die praktische Vernunft, den freien Willen, als in der Sinneswelt ursächlich betrachten und zugleich die genannte Welt als das einzige Feld zur Verwirklichung moralischer Maximen ansehen, dann kann ganz gewiss nicht behauptet werden, dass die Glückseligkeit sich nothwendig mit der Tugend verbindet. Denn die Natur als blosser Gegenstand einer apriorischen Erkenntniss, als blosse mögliche Erfahrung, ist den Bedürfnissen der Vernunft nicht nothwendig angepasst, selbst nicht in deren praktischem Gebrauch. Aber wir haben gesehen, dass das Dasein noch anders, denn als das einer sinnlichen Welt angesehen werden muss. Es ist daher möglich, dass in diesem übersinnlichen System der dritte Begriff gefunden werden kann, durch welchen Tugend und Glückseligkeit verbunden sind. Die genauere Bestimmung dieses dritten Begriffs ist der bemerkenswertheste Theil von Kant's praktischer Kritik und durch ihn können wir den Uebergang zur schliesslichen Uebersicht über seine Theorie bewerkstelligen.

Die Verwirklichung des summum bonum ist der absolut nothwendige Gegenstand eines durch das Moralgesetz bestimmbaren Willens, und daher müssen, weil das Gesetz als eine Thatsache gegeben ist, die Bedingungen zu jener Verwirklichung möglich sein. Nun enthält das summum bonum zwei Factoren. 1) Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Moralgesetze, d. h. vollkommene Heiligkeit. 2) Der Tugend

angemessene und davon abhängige Glückseligkeit. Was das erste betrifft, so ist einleuchtend, dass die Harmonie zwischen dem Empirischen und dem Vernünftigen nur durch einen unendlichen Fortschritt erreicht werden kann, durch eine unendliche Reihe von Stufen in der Entwicklung der sittlichen Kraft und Reinheit. Dieser unendliche Fortschritt, welcher in der That der Gegenstand unseres Willens ist, wenn derselbe sittlich bestimmt wird, ist nur möglich unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Was den zweiten aus allgemeinen Gründen noch interessanteren Punkt betrifft, so ist einleuchtend, dass Glückseligkeit im Verhältniss zur Moralität nicht als von dem Willen irgend eines Wesens abhängig gedacht werden kann, sofern dasselbe nur ein Theil der sinnlichen Welt ist. Die Bedingung also, welche die schliessliche Harmonie der Erfahrungswelt mit der Forderung der praktischen Vernunft ermöglicht, muss in der übersinnlichen Grundlage jener Welt gesucht werden. Diese Grundlage, da sie das Princip des Zusammenhanges zwischen Tugend und Glückseligkeitenthält, muss sowohl als im Besitz von Intelligenz als von Willen betrachtet werden, d. h. ist Gott. Das Dasein Gottes ist also die für die Harmonie der theoretischen und praktischen Vernunft nothwendige Bedingung[46]).

So erhalten wir auf dem Gebiete der praktischen Vernunft die uns einzig möglichen Lösungen der Schwierigkeiten, in welche wir durch die Anwendung der endlichen Kategorien der Substanz, der Ursache und der Wechselwirkung oder disjunctiven Totalität auf das Ich, die Welt und die Einheit beider gestürzt wurden. Denn 1) statt der Fortdauer einer Seelensubstanz, von welcher wir keine Anschauung und daher keine begründete Erkenntniss haben, haben wir nun die praktische und vernünftige Gewissheit der Fortdauer in dem sittlichen Process des moralischen Agens. 2) Statt des bloss negativen Begriffs einer noumenalen Ursächlichkeit und dessen möglicher Anwendung in der Sinneswelt haben wir nun die praktische Gewissheit der moralischen oder vernünftigen Freiheit. 3) Statt des blossen Ideals eines Wesens, von dem das Dasein aller zufälligen Dinge abhängt, haben wir nun die praktische Gewissheit eines höchsten moralischen Regenten.

So sind die Unsterblichkeit der Seele, die positive Willensfreiheit und die Vernunft als letzte Grundlage praktisch sicher gestellte speculative Ideen, obwohl sie theoretisch weder beweisbar noch begreiflich sind[47]).

Diese Ideen, obwohl Gegenstände nur eines praktischen Glaubens und nicht der Erkenntniss, sind doch keineswegs als willkürlich aufgegriffen zu betrachten. Sie sind auf dem Gebiete der Vernunft selbst nothwendige Annahmen und könnten aus keinem anderen Grunde verworfen werden, als dass sie den Resultaten der speculativen Anwendung des nämlichen Vermögens widersprächen, ein Grund, dessen Unhaltbarkeit bereits gezeigt ist[48]). Nun lässt es sich weder vorstellen, dass die praktische Vernunft zu Hülfe gerufen wird, um die von der Kritik der speculativen Ideen übrig gelassenen Lücken auszufüllen, noch dass es hinsichtlich dieser Ideen einen Grundunterschied zwischen der reinen praktischen und der reinen speculativen Vernunft gibt. In beiden Kritiken ist die Vernunft einfach der Gegenstand der Untersuchung, und der Unterschied betrifft nur specielle Vermögen, zu denen sie in Beziehung steht. Denn hinsichtlich des Erkenntnissvermögens tritt die Vernunft mit der Forderung hervor, dass die Gegenstände, welche ihren Begriffen entsprechen, auch aufgewiesen werden, und solche Aufweisung ist unmöglich. Aber in Bezug auf blosse Selbstbestimmung verlangt die Vernunft nur, dass die ihren Begriffen entsprechenden Gegenstände als daseiende erkannt werden, wenn auch keine weitere Bestimmungen des Wesens und der Art ihres Daseins gewonnen werden können. Selbst sie Gegenstände zu nennen, ist in gewissem Belang ungenau, denn Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit sind nicht Gegenstände und können nicht als solche erkannt werden[49]).

So versieht uns die Vernunft als sich selbst bestimmende mit den Begriffen der Freiheit, die Vernunft als bestimmte mit den Naturbegriffen, den Kategorien des Verstandes. Einheit zwischen beiden hat sich im Begriff des Zwecks gefunden, in der Idee der der Vernunft in praktischer Hinsicht angepassten Natur. Der Begriff des Zwecks ist also das schliessliche Element in der kantischen Metaphysik und obwohl

Kant ihn gelegentlich in den Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft behandelt hat, so lag es in der Natur der Sache, dass er ihm eine specielle Betrachtung widmete.

Wir haben schon auf diesen Begriff als das vermittelnde Element, durch welches die verschiedenen Gegensätze im kantischen System so weit vereinigt werden, die Aufmerksamkeit gelenkt. Denn diese Gegensätze, die des Verstandes und der Vernunft, der Phänomene und der Noumene, der Nothwendigkeit und der Freiheit, des Mechanismus und der Teleologie sind im Grunde dieselben und finden dieselbe Lösung. In der Kritik der reinen Vernunft erschien das Princip der Anpassung der Natur an unser Erkenntnissvermögen als das Mittel, Verstand und Vernunft zu vereinigen. In der Kritik der praktischen Vernunft erschien die Anpassung der Natur an die Bedürfnisse der praktischen Vernunft als das Mittel, Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen. Also ward in beiden auf den übersinnlichen Grund der Dinge beständige Rücksicht genommen und in der Kritik der Urtheilskraft, unzweifelhaft der schwersten von Kant's Schriften, ist diese Bezugnahme eine ausdrückliche und schliessliche[50]).

Der höchste Gegensatz, der uns in den Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft entgegentritt, ist der zwischen den Verstandeskategorien und den Freiheitsbegriffen, zwischen der sinnlichen und der intelligibeln Welt. Aber wenngleich zwischen diesen Beiden ein unübersteiglicher Abgrund liegt, der einen Uebergang von dem einen zum andern vermittelst des theoretischen Verstandesgebrauchs unmöglich macht, als wenn hier verschiedene Welten ohne Ausübung gegenseitigen Einflusses wären, so ist es doch schon klar geworden, dass das Uebersinnliche, die Welt der Freiheit, auf die sinnliche Welt, die Welt der Natur, Einfluss ausüben muss. Denn der Begriff der Freiheit hat in der sinnlichen Welt den von seinen eigenen Gesetzen aufgestellten Zweck zu verwirklichen, und es muss daher möglich sein, die Natur so zu denken, dass ihre Uebereinstimmung mit dem Gesetz wenigstens die Möglichkeit von Zwecken zulasse, die der Freiheit gemäss in ihr zu verwirklichen sind. Es muss demnach im Denken Mittel

geben, das Uebersinnliche, welches der Grund der Natur ist, und das Uebersinnliche, welches in dem Begriff der Freiheit enthalten ist, zu vereinigen. Irgend ein gemeinsamer Begriff muss sich finden lassen, der, obschon nicht theoretisch oder praktisch erkennbar, doch den Uebergang von dem einen Reich zum andern möglich macht [51]). Verstand und Vernunft, die Kategorien des endlichen Denkens und die Ideen, die Welt der Naturnothwendigkeit und das intelligible Freiheitssystem, müssen wegen des besonderen Charakters (oder der Bestimmtheit) des Uebersinnlichen, welches ihre gemeinsame Grundlage ist, als vereint, als miteinander übereinstimmend gedacht werden. Wir haben bereits gesehen, dass die Urtheilskraft das Vermögen ist, welches zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen vermittelt; hier also, wo das Besondere und das Allgemeine zur äussersten Abstraction fortgehen, ist die Urtheilskraft als solche recht eigentlich das vermittelnde Vermögen, und ihr Princip, das der Anpassung der Natur an unser Erkenntnissvermögen, ist in erster Linie der von uns gesuchte dritte Begriff. „Der Verstand gibt durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur einen Beweis davon, dass diese von uns nur als eine Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als ausser uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich" [52]). Die Urtheilskraft ist in diesem Falle nur reflectirend, d. h. während das Besondere in der Erfahrung gegeben ist, wird das Allgemeine von uns hinzugefügt, und offenbar ist das Princip eines solchen Urtheils das des Zwecks, der Absicht oder Anpassung. Das Besondere der Natur, welches von dem Allgemeinen der Kategorien nicht bestimmt wird, wird als von einem Verstand gebildet oder geordnet betrachtet, da es auf keine andere

Weise für uns zu denken möglich ist, dass besondere Gesetze so miteinander harmoniren, um eine consequente, ordentliche, intelligible Erfahrung zu liefern [53]). Von dieser Zweckmässigkeit oder Absichtlichkeit bezeichnet Kant zwei Arten: 1) die subjective, wo die empirische Bedingung für die Ausübung der Urtheilskraft durch das Gefühl von Lust und Unlust dargeboten wird, 2) die objective oder logische, wo die Möglichkeit der gegebenen natürlichen Form als nothwendiger Weise abhängig von dem in ihr verwirklichten Begriffe gedacht wird. Die erste ist der Gegenstand für das ästhetische, die zweite der für das teleologische Urtheil. Die letztere allein wird hier in Betracht gezogen und auch sie nur soweit, als es erforderlich ist, den in der Kant'schen Auseinandersetzung liegenden Hauptgedanken darüber zu verdeutlichen [52]). Das Folgende sind also die Hauptpunkte in der Lehre von der Teleologie. Die äussere Zweckmässigkeit, wo ein Ding nur als Mittel für ein anderes bestehend gedacht wird, muss sorgfältig von der innern Zweckmässigkeit unterschieden werden, in welcher die Theile eines Ganzen so aufeinander bezogen sind, dass sie wechselseitig Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, und worin die Theile nur für und durch das Ganze sind. Jedes Urtheil über äussere Zweckmässigkeit (z. B. wie die angepasste Nützlichkeit des Sands am Seeufer für das Wachsthum von Fichten u. s. w.) ist relativ und lässt stets die weitere Frage nach der Nothwendigkeit des Daseins dessen offen, was in dem gegebenen Beispiel als Zweck betrachtet wird [55]). Nur die organisirten Naturproducte zeigen innere Angemessenheit zum Zweck oder entwickeln eine Art Ursächlichkeit, welche, so weit wir urtheilen können, aus dem mechanischen Gesetz sich nicht erklären lässt [56]). Denn ein organisches Product hat eine Art des Wachsthums, welche von der mechanischen Aneinanderreihung von Theilen gänzlich verschieden ist; seine Glieder sind wechselseitig von einander abhängig und sein Product ist etwas ihm Aehnliches. Als verschieden von einem Kunstproduct, wo das Resultat auch die Idee des Ganzen verkörpert, und die Theile auch nur für das Ganze da sind — wo also die Theile von aussen her vereint sind — muss ein organisches Product eine Einheit mittels der gegenseitigen

Bestimmung der Theile bilden und müssen die Theile wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer specifischen Form sein [57]). Allerdings ist es unmöglich zu beweisen, dass solche Körper wie Organismen nicht durch die Wirksamkeit mechanischer Gesetze hervorgebracht werden können, aber es ist kein Zweifel, so denkt Kant, dass wir nicht im Stande sind zu begreifen, wie sie auf diese Weise hervorgebracht werden können [58]). Zugleich ist die Zweckursache, die hier beschriebene Art der Ursächlichkeit, nicht ein Gegenstand der Erfahrung, sie ist keine Verstandeskategorie, sie ist auch nicht einmal ein Freiheitsbegriff. Wir müssen ihre Anwendung streng auf die Urtheilskraft beschränken und können daraus sehen, dass die scheinbare Dialektik zwischen den Principien des Mechanismus und der Teleologie wegfällt, sobald wir kritisch die Grenzen Beider ziehen. Denn diese Principien stellen keine absolute Behauptung auf. Der Mechanismus gilt für Gegenstände als Erfahrungsstoff im Allgemeinen, d. h. als Erscheinungen; die Teleologie ist die Art, wie wir in der besonderen Erfahrung die Einheit zum Behuf der Urtheilskraft denken. Wir behaupten weder, dass die Dinge mechanisch erzeugt werden müssen, noch dass es eine dem Zweck oder der Finalität entsprechende Erzeugung gibt. In dem Uebersinnlichen mögen diese Gegensätze dasselbe sein. Für unsere Intelligenz sind sie verschieden und haben verschiedene Gebiete, aber eine höhere Intelligenz mag die schliessliche Identität Beider erblicken [59]).

Bis zu diesem Punkt ist Kant nur bemüht gewesen, eine empirische Thatsache zu betonen, die gänzliche Verschiedenheit zwischen dem Mechanismus und derjenigen eigenthümlichen Zusammenstellung von an sich mechanischen Kräften, welche sich uns in den organisirten Körpern darstellt. Denn es muss bemerkt werden, dass seiner Ansicht nach der Begriff eines Naturzwecks, d. h. einer von der mechanischen verschiedenen Ursächlichkeit in der Natur, weder eine Verstandeskategorie noch eine Freiheitsidee ist. Insofern ist also das, was er über Teleologie sagt, kein zu seiner allgemeinen philosophischen Gedankenfassung wesentlich gehöriger Theil und hat für uns nur ein indirektes Interesse. Aber obwohl

sein Begriff vom Naturzweck empirisch bedingt ist, und der Gegenstand, mit welchem er im Zusammenhang auftritt, nur in der Erfahrung gegeben ist, so dass wir nicht apriori einen solchen Gegenstand für möglich erklären könnten, so muss es doch ein allgemeines Princip geben, durch welches die von dem Begriff bezeichnete besondere Art zu denken wenigstens möglich wird. Dieses allgemeine Princip ist die Regel für die Urtheilskraft, welche bereits aufgestellt ist, das Princip von der Begreiflichkeit der Natur [60]). Nun hängt dies Princip, wie wir bereits sahen, entschieden und nothwendig mit der wichtigen Lehre von der empirischen Zufälligkeit zusammen, und Kant ist natürlich bei Betrachtung des teleologischen Urtheils den Ursprung und die Bedeutung dieser Lehre in der schärfsten Weise auszudrücken veranlasst [61]). Der Begriff der Zufälligkeit des Besonderen entsteht ihm zufolge aus der Thatsache, dass Verstand und Sinnlichkeit in unserer Erkenntniss verschieden sind, dass bei uns die speciellen Formen der sinnlichen Einzelheiten nicht von den allgemeinen Verstandesregeln bestimmt werden, während diese allgemeinen Regeln selbst nur durch die Sinnlichkeit Verkörperung empfangen und also, so weit es sie anbetrifft, in zufälliger Weise. Unser Verstand ist discursiv und muss immer vom Allgemeinen zum Besondern gehn, aber wenn das Besondere zufällig ist, dann ist die allgemeine Form, unter der dessen verschiedene Zusammenstellungen von uns als nothwendig oder begreiflich gedacht werden, nicht ein Princip für den Verstand, sondern nur für das Urtheil. Das Besondere besteht mit anderen Worten, so weit es das Urtheil (d. h. das reflectirende Urtheil) betrifft, in den verschiedenen Stellungen und Formen der allgemeinen Naturgesetze, und das Princip, durch welches wir uns Einheit oder Begreiflichkeit in diesem Besonderen denken, ist nicht ein solches, welches an sich das Besondere bestimmt; es wird nur von der Vernunft wegen der Eigenthümlichkeit oder beschränkten Natur unseres Verstandes dazu gegeben. Indessen ist die Analyse noch nicht vollständig. Das Princip des reflectirenden Urtheils, dem gemäss die Theile der Erfahrung als so bestimmt gedacht werden, dass sie für den Verstand eine Einheit bilden, ist das allgemeine Princip des teleologischen

Zusammenhanges. Denn unser Verstand kann seiner discursiven Natur wegen das Ganze nicht anders die Theile bestimmend denken als durch den vermittelnden Begriff des Zwecks d. h. wo die Theile nur durch und für das Ganze zu bestehen scheinen, ist der Grund für unser Verständniss in dem Begriffe einer Zweckursache zu finden. Der Begriff der Zweckmässigkeit hängt daher im Allgemeinen von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes ab und bezeichnet dessen Grenze. Wie wir aber wiederholt gesehen haben, ist die Bestimmung eines Dinges seiner eigenthümlichen Qualität nach, die Festsetzung einer Grenze, nur durch die Beziehung auf Etwas möglich, was nicht dieselbe Qualität hat, auf das, was jenseits dieser Grenze liegt. Wenn wir also unsern Verstand als in so fern beschränkt bestimmen, als es das Besondere der Natur betrifft, so ist der Begriff, mit welchem wir im reflectirenden Urtheil diese Grenze überschreiten, eben damit als der Begriff eines andern Verstandes gesetzt, welcher nicht auf ähnliche Weise beschränkt ist und für welchen die Zufälligkeit des Besondern nicht da ist. Ja, einem solchen Verstand würde das Besondere in und von dem Allgemeinen bestimmt sein. Das Ganze der Erfahrung würde für ihn ein organisches Ganze sein; das Allgemeine wäre nicht länger, wie in unserem Verstande, analytisch, von einem zufälligen Besondern den Inhalt empfangend, sondern synthetisch, oder eine Darstellung des Ganzen, in welchem und durch welches die Theile definitiv gegeben sind. Von einem solchen Verstande können wir uns keine ihm angemessene Vorstellung machen, aber der Begriff desselben liegt an der Wurzel des reflectirenden Urtheils und ist das nothwendige Correlat unseres Verstandes.

Die specielle Anwendung dieses Begriffs auf unser Urtheil über das Wesen und die Erzeugung von Organismen folgt direct. Ein organisirter Körper ist ein solcher, in welchem die Theile, was Form und Verknüpfung betrifft, von dem Ganzen abhangen. Für unsern Verstand aber ist die mechanische Erzeugung eines Ganzen durch Verbindung der Theile die einzig verständliche Weise. Wir haben daher in der Zufälligkeit der Theile eines Organismus in Bezug auf das Ganze die besondern Elemente, welche uns nöthigen,

ihn als nur durch eine Endursache möglich, d. h. als die Verwirklichung der Idee des Ganzen vorzustellen. Darin liegt sicherlich nicht, dass eine solche Ursächlichkeit thatsächlich die Art ist, wie Organismen entstehen, denn wir können nicht behaupten, dass die übersinnliche Grundlage jenes Mechanismus, welchen wir in der Natur entdecken, nicht den Grund für organische Producte enthalten kann. Wir sagen nur, dass der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes gemäss und seiner Beschränktheit hinsichtlich des Besonderen, wir über die Organismen nach Anleitung des Zweckbegriffs urtheilen müssen. So bietet denn für wissenschaftliche Erklärung die Teleologie keine Hülfe und darf nur als ein Hülfsprincip herbeigezogen werden, um die Forschung zu leiten. Die mechanische und die teleologische Anschauungsweise der Natur können ganz wohl neben einander bestehen. Beide sind nach dem eigenthümlichen Wesen unseres Verstandes nothwendig, und beide beziehen sich, obschon die letztere mehr direct, auf das übersinnliche Substrat, welches wir als das nothwendige Correlat des intuitiven Verstandes denken können.

So zeigt die Zufälligkeit des Besonderen in der Erfahrung und insbesondere die Zufälligkeit von organisirten Naturformen, wenn man sie mit den allgemeinen Gesetzen der mechanischen Ursächlichkeit vergleicht, den Weg zur schliesslichen Vereinbarung von Verstand und Vernunft, von Nothwendigkeit und Freiheit, und setzt uns in den Stand zu sehen, warum in der (Natur-)Wissenschaft nicht andere als mechanische Erklärungen jemals zugelassen werden können, während es zugleich anerkannt wird, dass das Mechanische, beides der Natur selbst und der besonderen Formen, welche wir Organismen nennen, der schliesslichen Lösung nicht gewachsen ist.

Das teleologische Princip ist jedoch theoretisch nur für das reflectirende Urtheil und setzt uns daher nicht in den Stand, mit Sicherheit auf den Zweck selbst zu schliessen. Aber der Begriff des Zwecks führt uns bei natürlichen Formen als innere Zweckmässigkeit nicht allein dazu, die Natur als ein nach derselben Idee geordnetes System zu betrachten, d. h. wiederum den Begriff äusserer Zweckmässigkeit einzuführen und so die Möglichkeit eines Endzwecks in der Natur

in Betracht zu ziehen, sondern der uns von der praktischen Vernunft gezeigte Zweck ist selbst ein Endzweck, und wir können durch seine Vermittelung den Begriff einer vollständigen Teleologie in der Natur mit subjectiver oder praktischer Sicherheit erfassen. Der Mensch kann sich als Naturerscheinung selbst nicht als Endzweck betrachten, ja in der Natur bloss als solcher, sei es äusserlich oder innerlich, lässt sich nichts entdecken, was auf diese Idee führte, aber als praktische Vernunft, als ein moralisches Wesen kann der Mensch sich als Endzweck nicht allein der Natur wie sie ist, sondern auch des Schöpfungssystems betrachten. Denn die praktische Vernunft stellt einen Zweck von absolutem Werth, die Verwirklichung des höchsten Gutes, die moralische Entwickelung einer Natur unter Moralgesetzen, vor ihn hin. Dadurch gewinnen wir ein Princip, nach welchem wir mit wenigstens subjectiver Sicherheit das Wesen jenes höchsten Verstandes bestimmen können, auf welchen uns der hypothetische Gebrauch der Vernunft geleitet hat [64]). Durch das Praktische erhält das bloss problematische Resultat der Speculation für uns Inhalt und Bestimmtheit. Denn wir sind aus praktischen Gründen genöthigt, mit wenigstens praktischer Nothwendigkeit diesem höchsten Verstande einen bestimmten Zweck oder ein Ziel zuzuschreiben. Das moralische Gesetz in uns oder die praktische Vernunft schreibt uns die Verwirklichung des höchsten Gutes vor, aber die Elemente des höchsten Gutes, wie wir bereits gesehen haben, müssen von irgend einem über der Natur stehenden Wesen vereinigt werden, deswegen müssen wir als dem moralischen Gesetz unterworfene Wesen die höchste Ursache als eine moralische Ursache, d. h. als den Lauf der Dinge so bestimmend, denken, dass für die Verwirklichung des Endzwecks der Vernunft Raum gegeben ist. Der höchste Begriff der kantischen Metaphysik ist also der der ethischen Teleologie. „Die systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar als blosse Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligibele, d. i. moralische Welt (regnum gratiae) genannt werden kann, führet unausbleiblich auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses

grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, sowie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der speculativen. Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physiko-Theologie. Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äussere Gebote zufällig gestifteten Einheit anhob, bringt die Zweckmässigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft sein müssen, und dadurch auf eine transscendentale Theologie, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben“ [65]).

Vierte Vorlesung.

Neuere Entwicklungen des Kantianismus.

In der letzten Vorlesung vollendete ich die Uebersicht von Kant's Erkenntnisstheorie und der davon abhängigen Metaphysik.

Im Lauf der Auseinandersetzung wurden nur diejenigen Punkte hervorgehoben, welche ein besonderes Interesse in Rücksicht auf die gegenwärtige Lage der philosophischen Fragen zu haben schienen. Ehe wir etwas näher darauf eingehen, das eine oder andere dieser Probleme zu bezeichnen, deren Auflösung, wie es mir vorkommt, in keiner andern Weise erwartet werden kann, als durch Ausbildung der kritischen Methode, möchte ich kurz die Hauptresultate dieser Methode soweit recapituliren, als sie im Verlauf unserer Uebersicht dargelegt worden sind. Es wird dabei von Vortheil sein, die Ordnung der Darstellung umzukehren und von derjenigen Ansicht der Vernunft und ihres Problems auszugehen, welche wirklich die leitende Idee in der Kant'schen Philosophie war.

Der höchste Begriff des speculativen Denkens ist die Einheit der Vernunft, das vollständige Zusammenfassen der mannigfaltigen Einzelheiten der Erfahrung als Elemente in der obersten Synthesis des Selbstbewusstseins. Keine endliche Natur kann hoffen, eine solche Einheit vollständig zu erreichen; aber deren Grundlinien werden im endlichen Wissen oder in der wissenschaftlichen Erkenntniss angedeutet, und sie wird mit wenigstens subjectiver Bestimmtheit durch die sittlichen Ideen verwirklicht, welche allein über und jenseits der Endlichkeit eines bloss relativen Erkennens Geltung haben.

Die Vernunft, um Kant's Ausdruck zu gebrauchen, ist gerade ihrem Wesen nach architektonisch d. h. sie strebt

den organischen Plan der Erfahrung zu umfassen, die letzte Synthesis von Sein und Denken. Sie ist daher durchaus unter der Idee eines systematischen Ganzen des Denkens thätig, und ihr Problem ist die Rechtfertigung dieser Idee. Die Erkenntniss, (das eigentlich sogenannte wissenschaftliche Erkennen), welche sich strikt auf den Inhalt der Sinnesanschauung d. h. auf endliche relative Gegenstände beschränkt, ist durchaus von der Vernunft durchdrungen und offenbart ihren unvollständigen und theilartigen Character, wenn sie mit dem Ideal, welches die Vernunft ihr vorhält, verglichen wird. Unter den Formen der Erkenntniss können wir das Unbedingte nicht erfassen, d. h. keine Rechtfertigung der metaphysischen Idee kann durch die Begriffe der empirischen Erkenntniss erlangt werden, und die begriffene Unfähigkeit dieser Formen zur Lösung des höchsten Problems setzt uns in den Stand, deren rechtmässiges Gebiet zu bestimmen und ihre Bedeutung für das Denken festzusetzen. Das Ganze der Erfahrung, welches in den relativen Begriffen des Verstandes und durch sie gegeben wird, ist auf einer niedrigern Stufe das Abbild der höchsten Einheit der Vernunft, und ihre dreifaltige Synthesis des Ich, der allgemeinen Denkformen oder Kategorien und der sinnlichen Einzelheiten entspricht ihrer Art nach der höchsten Synthesis, welche im intuitiven Verstand oder in Gott als dem Mittelpunkt des zweckmässigen Systems der Dinge gedacht wird. Durch die sittliche Idee (Freiheit) wissen wir uns als Glieder dieses Systems und erblicken in der Welt des Erkennens bloss die Art oder Offenbarung der Vernunft in endlicher Erkenntniss. Nicht dass wir vom Universum zu denken hätten, es sei in sich doppelt, um eine quasi platonische Vorstellung von einer Ideenwelt zu bilden, die der sinnlichen Welt entspreche. Die Erscheinungswelt ist für Kant nur die Art, wie die Intelligenz mit dem unendlichen intelligiblen System in Verbindung sein kann. Freilich gelingt es ihm niemals, seine Theorie von einem gewissen, ihr von vornherein anhaftenden Dualismus zu befreien, welcher in den verschiedenen Synthesen, durch die er seiner schliesslichen Vorstellung von der Einheit der Vernunft Ausdruck zu geben strebt, als das unauflösliche Element erscheint. Die

Welt der Intelligenz und die der Sinnlichkeit scheinen immer mechanisch verknüpft und das Resultat das zu sein, was Fichte ein collectives Allgemeines, ein Ganzes der Erfahrung nannte. Dieser Dualismus, wie man leicht zeigen kann, ist nichts als der letzte Rest der individualistischen Weise, den Geist anzusehen, welche Kant zuerst einer kritischen Prüfung unterwarf, welche aber auf ihn noch ihren Einfluss behielt. Ihr müssen wir den Schein des subjectiven Idealismus zuschreiben, welcher der kritischen Theorie der Wahrnehmung anhaftet und in der Analysis der Sinnlichkeit besonders hervorstechend ist. Auf sie müssen wir auch die Methode der Auflösung der verschiedenen Antinomien zurückführen, welche sich da zeigten, als wissenschaftliche Begriffe metaphysisch angewandt wurden, denn nur unter einem solchen Gesichtspunkte konnte die Beziehung der Antinomie auf das Subject als eine genügende Auflösung betrachtet werden.

Die Erkenntnisstheorie, auf der diese schliessliche Ansicht beruht und von welcher aus sie entwickelt wird, kann entweder als eine Analyse der Erfahrung oder als die Auslegung der Idee des Selbstbewusstseins betrachtet werden. Daher ist sie sowohl von der empirischen (beschreibenden) Psychologie als auch von der empirischen (Natur)-Wissenschaft unabhängig. Denn in diesen beiden sind die Thatsachen, aus welchen Schlüsse gezogen werden können, Theile der Erfahrung, erkannte Thatsachen, bekannte und dem Ich bekannte Elemente. Folglich können sie an sich kein Licht auf die Bedingungen werfen, unter denen irgend eine Erfahrung einer Thatsache für das bewusste Ich möglich ist, unter welchen irgend eine Thatsache erkannt werden kann. Als schliessliches Resultat der Analyse den Satz zu geben, dass die Erfahrung aus Bewusstseins-Zuständen entsteht, heisst gar keine Erklärung geben, denn sie bezieht ja bloss die zu erklärenden Thatsachen auf die Thatsachen selbst. Ein Bewusstseinszustand, selbst wenn wir für einen Augenblick zugeben, dass sich mit solch einem Ausdruck ein verständlicher Sinn verbinden lässt, ist nicht an und für sich ein Element der Erfahrung. Er wird erst ein solches oder ist für uns eine Thatsache nur in so fern, als er vom Ich erkannt wird, und er kann nur unter den Be-

dingungen des Selbstbewusstseins als solcher erkannt werden. Weit davon entfernt, ein letzter Erklärungsgrund zu sein, sind Bewusstseinszustände Gegenstände des Erkennens und daher bloss Theile desjenigen vollständigen Ganzen, welches eben zu erklären ist. Daher hat die empirische Psychologie, welche die Bewusstseinszustände als bekannt annimmt und deren Wesen und Zusammenhänge erforscht, indem sie den Gesetzen ihrer Verbindung nachgeht und ihre Beziehungen zu dem organischen Stoff des Körpers und des Gehirns in Betracht zieht, das Problem, welches der Erkenntnisstheorie angehört und von welchem die Metaphysik ausgeht, noch nicht einmal in's Auge gefasst. Die Frage, auf welche jene Theorie zu antworten strebt: wie ist Erfahrung irgend einer Thatsache, selbst eines Seelenzustandes möglich? ist nicht als einerlei zu denken mit unserer Analyse des Wesens und der Beziehungen der Thatsache, wenn sie als ein Theil der Erfahrung bekannt ist. Die Unterscheidung zwischen den beiden Problemen, welche die zwischen Philosophie und Naturwissenschaft ist, und die absolute Nothwendigkeit, das erstere in Untersuchung zu ziehen, sind schliesslich die werthvollsten Lehrstücke, welche die kritische Philosophie dem spätern Denken gegeben hat [1]).

Die empirische Wissenschaft, wie sich ferner gezeigt hat, erhielt ihre Grenzen durch die kritische Analyse derjenigen Begriffe festgesetzt, mittelst deren eine zusammenhängende Erfahrung möglich wird. Innerhalb der Sphäre der Kategorien des endlichen Denkens d. h. innerhalb des Gebiets von Stoff und Kraft, Raum und Zeit war die empirische Wissenschaft möglich und herrschend. Kein Satz, welcher die von der Erfahrung entdeckten Beziehungen von Thatsachen ausdrückt, könnte irgend welches Licht auf diejenigen Bedingungen werfen, ohne welche die Erfahrung selbst unmöglich wäre. Kein Satz über die Begriffe, durch welche Erfahrung möglich ist, kann auf die empirischen Zusammenhänge dieser Thatsachen Licht werfen oder auf die Erfahrungswissenschaft Einfluss haben. „Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erfahrung mit den gegebenen Er-

scheinungen in Verknüpfung gesetzt worden, eingeführt werden." Es kann folglich als ein Resultat der Kantischen Analyse der Erkenntniss ausgesprochen werden: kein naturwissenschaftlicher Satz als solcher ist ein philosophisches Lehrstück, kein philosophisches Lehrstück ist ein Satz der Erfahrungswissenschaft. Es ist dem reinen Denken unmöglich, die Erfahrung irgendwie vorweg zu nehmen; kein Fortschritt in irgend einer physischen Untersuchung kann durch eine Philosophie gewonnen werden [2]. Rationelle Naturwissenschaft (wohl zu unterscheiden von Naturlehre) ist in der That möglich, denn in den nothwendigen Bedingungen der Erfahrung haben wir wenigstens gewisse letzte Elemente aller bekannten Thatsachen, und so kann in den eigentlich sogenannten physischen Wissenschaften durch das Experiment Fortschritt erwartet werden, wenn es von der Mathematik unterstützt und systematisch gemacht wird. Das schliessliche Ziel dieser Wissenschaft ist unzweifelhaft die vollständige Auslegung aller Anordnungen des Stoffs im Raum, sofern sie von räumlichen Beziehungen abhangen und also mathematischen Ausdrucks fähig sind [3]. Es muss daher hinzugefügt werden, dass nur in einem bedingten Sinne der Satz gilt, wonach die Philosophie die Begriffe der Naturwissenschaft zu kritisiren hat. Sie unterwirft dieselben nur insofern ihrer Kritik, als sie von den höchsten Bedingungen der Erkenntniss als solchen abhangen. Mit irgend welchen erfahrungsmässigen Begriffen der Naturwissenschaft hat die Philosophie nichts zu thun.

So ist denn in der Sphäre der relativen Kategorien, Substanz, Ursache und Wechselwirkung, und der Anschauungsformen, Raum und Zeit, in welchen die entsprechenden Gegenstände vorgestellt werden können, die Naturwissenschaft Herrin; über diese Sphäre hinaus haben ihre Kategorien keine Geltung. Das Erkennen als solches muss auf die Anschauung beschränkt werden; über das Gebiet möglicher Anschauung hinaus ist für uns nur noch die Sicherheit der Vernunft übrig, als welche sich ihrer eigenen freien Selbstbestimmung mit den nothwendigen Bestimmungen dieses Bewusstseins bewusst ist. So kann die von der Vernunft angenommene vollständige Synthesis zwar nicht speculativ bewiesen, aber doch

mit praktischer Sicherheit von uns vorgestellt werden, wenn wir unserer eignen Stellung als Mitglieder eines intelligiblen Systems, in dem wir durch Vernunft uns über die beschränkten Kategorien sinnlicher Anschauung erheben, inne werden.

Nichts würde meiner Ansicht nach unterrichtender sein, als eine sorgfältige Vergleichung der hier kurz skizzirten Theorie mit derjenigen Form des Idealismus, welche von Berkeley ausgehend eine so grosse Rolle im englischen Denken gespielt hat. In mancher Hinsicht sind die höchsten metaphysischen Begriffe beider Theorien in Uebereinstimmung; beide betrachten die sichtbare Ordnung der Dinge nur als die Art, wie die endliche Intelligenz bedingt oder beschränkt wird, und beide leiden an dem Individualismus, welcher den Schein erwecken kann, dass diese sichtbare Ordnung nur eine Projektion aus dem Geiste des Individuums ist. Aber Berkeley's Individualismus kann sich von diesem Mangel nie anders befreien, als mittelst der gewaltsamen Annahme objectiver Prinzipien, deren Garantie er weder erforscht, noch geben kann. Auf der andern Seite zeigt uns der kritische Idealismus wenigstens den Weg zu einer objectiven Ansicht der Dinge, denn seine Analyse der Erkenntniss befähigt uns einzusehen, dass das besondere veränderliche Element — nennen wir es den gegebenen Eindruck, — welches für Berkeley die letzte Thatsache ist, als solche niemals erkannt wird, sondern nur, wenn durch das Denken bestimmt und als bezogen auf das objective System oder die Ordnung der Dinge. Indessen erlaubt mir meine Zeit nicht, auf eine solche Vergleichung und die daraus etwa folgenden Resultate einzugehn, noch ist es meine Absicht, eine in's Einzelne gehende Kritik der Kant'schen Theorie zu bieten. An verschiedenen Punkten habe ich im Lauf meiner Darstellung mich bestrebt darauf hinzuweisen, dass Kant's eigene Lehre uns in den Stand setzt zu sehen, wie über seinen Standpunkt hinaus ein Fortschritt wenigstens möglich ist, und dass die wahre Bedeutung vieler von ihm entworfner Distinctionen nur durch Neubegründung und Neubearbeitung derselben erreicht werden kann. Indessen gibt es noch einen Punkt, auf welchen, ehe weiter fortgeschritten werden kann, es nöthig ist, die Aufmerksamkeit besonders

hinzulenken. Das ist die Ansicht, welche Kant hinsichtlich dessen festhält, was im Erkennen die Realität ausmacht. Niemand hat mit mehr Gründlichkeit gezeigt, dass die augenblicklichen und individuellen Eindrücke der Sinne dem erkennenden Subject selbst unmerklich und unerkennbar sind, und dass sie für uns nur insofern wirklich werden, als sie vom Denken bestimmt und auf den ganzen Zusammenhang der Erfahrung zurück bezogen werden. Solch eine Beziehung geschieht nur durch den Verstand und der Verstand ist durchweg von der Vernunft bestimmt, aber Kant hebt dies seinem Wesen nach fliessende und vorübergehende Element als die einzige Realität hervor und kommt in Folge davon scheinbar dazu, die reinen Prinzipien der Vernunft als, in speculativer Hinsicht wenigstens, unwirklich zu verwerfen. Zwei Bemerkungen können darüber gemacht werden. Erstlich ist Kant's Ansicht von dem, was die Wahrnehmung — im Unterschied von der sinnlichen Empfindung — ausmacht, weit davon entfernt, klar zu sein, und die psychologischen Schwierigkeiten oder Zweideutigkeiten in seiner Lehre führen bei ihm zu Aussprüchen, welche mitunter der transscendentalen oder metaphysischen Analyse, die doch das eigentliche Wesen dieser Kritik ist, schroff zuwiderzulaufen scheinen. Die Realität des einen Elementes in der vollständigen Anschauung, die Empfindung selbst, ist nicht zu identificiren mit dem wirklichen Vorgange des Eindrucks auf die Sinne oder die organisirte Materie, mit welcher im Zusammenhange sie entsteht, noch kann sie daraus erklärt werden. Letzterer ist ein bloss mechanischer Prozess und kann für uns nur verstanden werden, wenn wir von dem Zusammenhang der Erfahrung absehen und die Empfindung als etwas betrachten, was mechanisch aus natürlichen Kräften, äusserlichen Schwingungen, Nervenaffection u. s. w. entsteht. Wenn wir so verfahren, so betrachten wir indessen die Empfindung so wie sie nicht für uns da ist und wie sie überhaupt nicht als ein Element in unserer Wahrnehmung vorkommt[4]. Ferner darf der sinnliche Factor in der Anschauung nicht mit der als solcher erkannten Empfindung identificirt werden, noch weniger mit der Wahrnehmung selbst. Die Wahrnehmung enthält unzweifelhaft das Element der Empfin-

dung, aber niemals erscheint die Empfindung als solche im Wahrnehmungsact. Die Wahrnehmung ist ein Theil der Erkenntniss und kann erklärt werden als die Beziehung der Thatsache, dass eine Empfindung stattgefunden hat, auf die objective Ordnung der Begebenheiten, auf denen ihr Eintritt beruht. Die Empfindung, wenn sie als solche erkannt wird, ist einer neben andern Gegenständen des Erkennens und kann für uns nur in dem Zusammenhang der Erfahrung, welcher die Erkenntniss bildet, da sein. Vermuthlich wurde Kant, als er diese Frage von der Realität, welche wahrgenommenen Thatsachen beigemessen wird, behandelte, durch den dem Ausdruck „Affectionen der Seele" anhaftenden Doppelsinn irre geführt, welcher bei ihm eine ähnliche Rolle spielt als die „Bewusstseinszustände" in der spätern Psychologie. Affectionen der Seele sind wie Affectionen des Leibes nur Theile eines bekannten Materials und haben für die Intelligenz nur in und durch den vom Denken hergestellten Zusammenhang der Erfahrung Realität. Es ist für Kant ganz unmöglich, beides festzuhalten, einmal, dass die Einheit des Bewusstseins und also des Denkens, welche über die einzelnen Thatsachen hinaus geht, zur Wahrnehmung unerlässlich sei, und dass zugleich zweitens der einzig reale Factor im Wahrnehmen dasjenige sei, was an sich für die Intelligenz überhaupt gar nicht besteht. Es ist ganz unmöglich, das absolute Getrenntsein von Denken und Sinnlichkeit aufrecht zu halten, wenn deren Einheit als eine nicht mechanische, sondern organische anerkannt wird. Lässt man zu, dass der Eindruck die einzige Realität ist, dann würde Hume's Vorstellung von einem Fluss isolirter Wahrnehmungen, eine für eine Intelligenz in sich widersprechende Vorstellung, das Resultat von Kant's Analyse sein.

Zweitens, wenn Realität in ihrer schliesslichen Bedeutung nicht in dem einzelnen Eindruck und durch ihn gegeben wird, so müssen wir also Kant's Ansicht von der Vernunft und deren Verrichtungen noch einmal erwägen. Denn es fragt sich, ob die Unmöglichkeit, Sinnesanschauung vom Absoluten zu haben, ein genügender Grund für die Lehre sei, dass die Erkenntniss der höchsten Synthesis speculativ eine nur mögliche

ist. Unzweifelhaft gibt es einen scharfen Unterschied — und er wird immer bleiben — zwischen dem Denken, welches sich auf einen besondern Theil der Anschauungssphäre bezieht oder sich mit der Beziehung zwischen den Erfahrungselementen der Erkenntniss beschäftigt, und dem Denken, welches sich auf die ganze Anschauungssphäre als solche oder auf die Natur bezieht. Wird freilich Erkenntniss willkürlich definirt als die Verbindung des Denkens mit einem besondern, endlichen Erfahrungselement, dann müssen natürlicher Weise die Probleme der Vernunft als über die Erkenntniss hinausgehend angesehn werden; wenn wir aber nach Kant's eignem Erweise unausweichlich zu dem Zugeständniss genöthigt werden, dass die Endlichkeit der Kategorien des Verstandes auf die sie transscendirende Einheit der Vernunft hinweist, dass der Erfahrungsstoff des Erkennens und dessen Formen nur die Arten sind, in denen sich für die endliche Intelligenz die höchste Synthesis verwirklicht, dann kann die Lehre von der absoluten Unwissenheit hinsichtlich dieser Synthesis nicht länger als haltbar betrachtet werden, wenigstens nicht, wenn man sie so ausdrückt. Denn welche Art von Erkenntniss soll als die unserige in Bezug auf das Unbedingte, den Gegenstand der Vernunft angenommen werden? Bei Kant offenbar eine Erkenntniss desselben, die von der Kundgebung, einem wesentlichen Factor darin, getrennt ist. Wenn wir die Kantische Lehre vom Ding an sich in gerechte Erwägung ziehen, so ist klar, dass diese blosse Abstraction das ist, für was er sie ansah, eine Abstraction, welche philosophisch genommen das Ebenbild der dem Deismus eigenen theologischen Idee ist; und zum Deismus, das müssen wir zugeben, führen die Kantischen Prinzipien direct hin. Es wird vorausgesetzt, dass eine Erkenntniss Gottes den Inbegriff von etwas gänzlich der Erfahrung Entrücktem bedeuten muss, von etwas, welches nur durch negative Prädikate bestimmt werden kann, der θεὸς ἄγνωστος oder Deus absconditus, was in der Geschichte des menschlichen Denkens eine so merkwürdige Rolle gespielt hat. Giebt es einen Begriff, über dessen gänzliche Verwerflichkeit die Philosophie uns belehrt haben sollte, so ist es der eines Absoluten oder Unbedingten, welches absolut und unbedingt

ist nur durch vollständige Leere, dadurch, dass es nichts als Verneinungen enthält. Die werthvollste Einsicht, welche aus Berkeley bis zu einem gewissen Grade, aus Hegel durchweg gewonnen werden kann, ist die Einsicht in die Werthlosigkeit und Gefahr von Abstractionen, und die höchste Abstraction ist der unbekannte und unerkennbare Gott. Allerdings befreite sich Kant zum Theil von diesem dunklen Begriff, und man kann durch die Entwickelung seiner Philosophie hindurch den auf einander folgenden Stufen nachgehen, durch welche er das Ideal einer höchsten Intelligenz mehr und mehr concret zu machen sich bestrebte; aber selbst in der schliesslichen Form seiner Metaphysik erscheint der alte Gegensatz zwischen speculativer Erkenntniss und praktischer Ueberzeugung wegen der ihm eigenthümlichen Ansicht über den gesonderten sinnlichen Eindruck als das, was uns mit der Wirklichkeit unmittelbar in Berührung bringe, und demnach seiner Ansicht vom Denken als blos secundärer und in sich inhaltsleerer Thätigkeit. Die volle Entwickelung dessen, was in Kant's ursprünglicher Frage liegt: wie ist Erfahrung überhaupt möglich, würde zu einer andern Ansicht über die Beziehung zwischen den Elementen führen, welche subjectiv als Vernunft und Verstand, objectiv als das Uebersinnliche und die Natur erscheinen. Nur mittelst so einer Entwickelung können wir den Werth des Agnosticismus richtig beurtheilen, welcher gegenwärtig die Stelle philosophischer und theologischer Speculation eingenommen hat. Es ist ein Irrthum anzunehmen, dass die Metaphysik über die Erfahrung hinauszugehen oder etwas zu ergreifen verlangt, was von der Erfahrung gänzlich getrennt ist. Ihr Gegenstand liegt nicht über die Dinge hinaus, welche wir kennen. Die Metaphysik verlangt nur, die Erfahrung zu denken, und ihre einzige Regel ist zu vermeiden, dass ein Theil zur Erklärung des Ganzen genommen werde. Ihr Ideal ist die organische Einheit, welche Kant so klar skizzirt hat. Wünschen wir es theologisch auszudrücken, so können wir sagen, dass die einzige Methode, Gott zu erkennen durch seine Offenbarung gegeben ist, durch das System der Erfahrung, mit welcher wir durch das Denken in Zusammenhang stehn. Wir können kein

Wesen anders erkennen, als durch seine Offenbarung. Seine Offenbarung ist für uns eben sein Wesen, und es ist ein blosses Streben der Abstraction, zwischen beiden zu unterscheiden, um sich die Erkenntniss eines solchen Wesens, wie es nicht ist und nicht erkannt werden kann, phantastisch vorzustellen.

Eine gründliche Erörterung von Kant's Stellung zu diesem besonderen Problem, das in der That nur eine der Weisen ist, wie die letzte Frage aller metaphysischen Untersuchung hingestellt werden kann, würde zu einer eingehenderen Kritik seines Systems führen, als hier wünschenswerth ist. Es schien aber besonders wichtig, darauf hinzuweisen, wie die offenbar logische Frage, welche Kant in den Vordergrund der Kritik der reinen Vernunft stellt, direct und eng damit verbunden ist, und dass man von ihr keine auch nur annähernde Lösung anders erhalten kann, als durch Weiterführung der fundamentalen Gedanken der Kant'schen Philosophie. Leicht möglicherweise kann eine genaue Analyse der Bedingungen der Erfahrung d. h. der Begriffe, durch welche Erfahrung für uns begreiflich ist, uns zeigen, dass das vollständige Umfassen der höchsten Synthesis für eine endliche Intelligenz nicht erlangt werden kann. Aber in diesem Falle würden wir entdeckt haben, welche Bedeutung jene Begriffe für uns haben, und hätten eine tiefere und richtigere Vorstellung unserer Beziehung zur höchsten Intelligenz gewonnen, und keine Philosophie kann uns jemals mehr geben.

Ich glaube behaupten zu können, dass die Beziehung Kants zu den modernen Methoden speculativen Denkens hinsichtlich dieses und verwandter Probleme nicht völlig aufgeklärt ist. Zu einem grossen Theile sind diese Methoden von der kritischen Frage unberührt geblieben und bringen ihre Lösungen mit glücklichem Unbewusstsein der Wahrheit vor, dass jene Frage erst beantwortet werden muss, ehe irgend ein wirklicher Fortschritt im philosophischen Denken vollzogen werden kann. Um kurz den einen oder andern der Punkte anzudeuten, hinsichtlich deren, wie es mir scheint, eine Rückkehr zu Kants Stellung geboten ist, will ich über die Anwendung Kants auf moderne Fragen, wie sie in Lange's „Geschichte des

Materialismus" gegeben ist, einige Bemerkungen machen. Die Grundsätze dieses Werkes sind ausgesprochener Maassen Umwandlungen Kantischer Lehren, Uebersetzungen derselben in die Sprache neuester Wissenschaft. Hier also, wenn irgendwo, dürfen wir das Gewicht von Kants allgemeiner Stellung anerkannt und die besondere Bedeutung seiner verschiedenen Lehren durch ihre Anwendung auf neuere Schwierigkeiten erläutert zu finden erwarten. Denn Lange selbst war ein Mann von unendlicher Gewandtheit und Fähigkeit sowie von unermüdlichem Fleisse, nicht allein in der Philosophie, sondern in der Wissenschaft überhaupt wohl bewandert und von dem, was man so im Allgemeinen als „modernen" Geist bezeichnet, durchdrungen. Ohne Zweifel hat sein Werk viel dazu beigetragen, die bereits auf Kant gerichtete Strömung zu verstärken und überhaupt einen sehr mächtigen Einfluss nicht sowohl vielleicht auf das reine philosophische Denken, als auf Speculationen ausgeübt, welche das Grenzgebiet zwischen der Philosophie und Naturwissenschaft einnehmen. In der That bezogen metaphysisch gesinnte Naturforscher viel Nahrung aus Lange's Werk und thun es noch. Wenn ich die Verdienste der „Geschichte des Materialismus" beurtheilen soll, kann ich mit der enthusiastischen Schätzung des Lange'schen Schülers Dr. Vaihinger nicht übereinstimmen, welcher nicht „ansteht, die Geschichte des Materialismus für die bedeutendste philosophische That der Gegenwart zu erklären[5])". Als ein geschichtliches scheint mir das Werk viele Fehler zu haben. Es liest spätere Ideen und Anschauungsweisen in frühere Theorien hinein, verletzt oft die Regel historischen Gleichmaasses und ist in verschiedenen Einzelheiten zugleich mangelhaft und ungenau[6]). Seine Bedeutung muss man sowohl in seinem allgemeinen Geiste als auch in seiner Kritik des Materialismus suchen. Die letztere ist auf anerkannt Kantische Grundsätze begründet, modificirt sich aber in Uebereinstimmung mit neuerer wissenschaftlicher Theorie, und der allgemeine Geist des Werkes wird nicht ungeschickt durch die Bezeichnung des „Neokantianismus" angezeigt, welche der von ihr ausgehenden Bewegung beigelegt worden ist. Wie ich zu zeigen haben werde, erscheinen mir die angewandten Kantischen

Principien als von allem dem entleert, was ihnen ihren besonderen Werth verleiht und die Resultate der Kritik in sofern sie eine Theorie bilden, nicht befriedigender, als gewaltsame Verquickungen von Naturwissenschaft und Philosophie überhaupt zu sein pflegen. Ich bekenne ein tiefes Misstrauen gegen jedwede philosophische Lehre zu hegen, welche als ein den „Methoden der neueren Wissenschaft" verdanktes Resultat sich anbietet.

Der erste Punkt der Betrachtung ist natürlich die Vorstellung, welche Lange von dem Ziel und der Richtung der Philosophie überhaupt und der Kantischen Kritik im Besondern sich gebildet hat. Eine bestimmte Antwort auf diese Frage kann aus verschiedenen Stellen in der „Geschichte" leicht zusammengebracht werden, doch kann die folgende von Dr. Vaihinger gegebene Uebersicht gewiss als richtig gelten: Nach Lange hat die Philosophie erstens eine negative und zweitens eine positive Aufgabe. Jene besteht in Logik und Erkenntnisstheorie, diese in speculativer Metaphysik. Der negative Theil verhält sich zum positiven, wie die zerstörende Kritik zum Dogma. Als negative Kritik hat die Philosophie zu zeigen, dass sie selbst als Wissenschaft unmöglich sei, die erkenntnisstheoretische Kritik zerstörte allen Anspruch auf Wahrheit . . . . Die positive Aufgabe der Philosophie besteht nun darin, zwar Speculation zu sein, aber mit dem Bewusstsein, nur Dichtung, nicht Wahrheit zu geben. Sie soll ein harmonisches Weltbild schaffen, aber sich bewusst bleiben, dass dieses nur ein subjectiv geschaffenes Ideal ist und keinen Anspruch darauf erheben kann, der Realität zu entsprechen [7]). Daraus allein schon kann man sehr genau ersehen, was Lange's Ansicht von dem Resultat der Kantischen Kritik ist. Dasselbe ist für ihn ein bewiesener Positivismus. Nur das Mechanische, die Sphäre sinnlicher Anschauung hat Realität, innerhalb dieser Sphäre ist Erkenntniss möglich und können die Ausdrücke wahr und falsch mit Bedeutung gebraucht werden. Was über die sinnliche Anschauung hinaus liegt, liegt auch jenseits der Erkenntniss, und in Bezug darauf sind die Ausdrücke wahr und falsch ohne Bedeutung und daher unanwendbar. Ideale, die für uns

dieses undeutliche Schattenreich darstellen, dürfen wir bilden, denn wir besitzen nach Lange einen organischen Trieb nach Einheit (dieser ist ihm gleichbedeutend mit Vernunft) und solche Ideale können ihren moralischen Werth haben, mögen zum Wohl unserer Seelen dienen, aber es bleibt eine ewige Lehre der Philosophie für den Einzelnen, dass dergleichen Ideale keine ihnen entsprechende Wirklichkeit haben; sie sind subjective Phantasien und müssen es bleiben [8]).

Es muss zugegeben werden, dass diese Lehre eine oberflächliche Aehnlichkeit mit den Schlusssätzen der Kritik hat; dass sie aber die Einheit der Erkenntniss, auf welcher Kant so tapfer bestand, ausser Acht lässt und folglich gewisse Lehrsätze aus dem Zusammenhang, in welchem sie innerhalb der Kritik allein ihre volle Geltung haben, losreisst, ist, denke ich, keine Frage. Jene Folgerungen können nur aus einer falschen Auffassung der wirklichen Bedeutung oder vielmehr, so möchte man sagen, der wesentlichen Elemente der Kantischen Erkenntnisstheorie abgeleitet werden, und wie ich sogleich zeigen will, ist die Auslegung dieser Theorie bei Lange eine durchaus falsche. Ein abgelöster Theil oder eine Seite der vollständigen Theorie wird von ihm als das Ganze genommen und was er für das Resultat der Kantischen Erkenntnisskritik hält, ist in der That überhaupt nicht Kantisch, sondern ist die alte Protagoreische Maxime der Relativität, von der die Kritik der reinen Vernunft ohne Uebertreibung als die wohlbegründete Widerlegung betrachtet werden kann. Denn dieser Relativismus ist zumal in seiner modernen Form, in welcher er als das alleinige Bollwerk gegen den Materialismus betrachtet wird, nichts als eine Wiederauffrischung der Theorie Hume's, dass nämlich das Ganze des erkannten Seins der Fluss von Bewusstseinszuständen, Eindrücken oder Vorstellungen ist, abgesehen von einem Subject, in dem sie vereinigt sind, oder von einem Object, auf das man sie beziehen kann. Die sorgfältige Analyse, der Kant diese Lehre unterzog, und die Art, wie sein Grundsatz über die Grenzen des Erkennens mit seiner Auseinandersetzung, dass dem Denken die Anschauung nothwendig sei, zusammenhängt, scheint dabei gänzlich übersehen zu sein. Lange's Lehre von

der Erkenntniss stellt sich mir daher nicht als die Uebertragung Kants in die Ausdrücke des neuern wissenschaftlichen Denkens, sondern als eine Reproduction Hume's in Ausdrücke der neueren physiologischen Psychologie dar.

Bevor aber die neue Begründung, welche Lange dieser Ansicht zu geben vorschlägt, angezeigt werden soll, mag es zu bemerken erlaubt sein, dass der derselben beigelegte Titel „Relativismus" irreleitend und zugleich ungehörig ist. Wenn die Summe und das Wesen der Erkenntniss in nichts als Bewusstseinszuständen besteht (zugegeben einmal, dass sich irgend eine verständliche Vorstellung von einer solchen Lehre bilden lässt), so gibt es offenbar nichts, zu dem solch eine Erkenntniss in Relation stehen kann, da es nichts weiter zu erkennen gibt. Die unbedeutenden Schwierigkeiten hinsichtlich der Veränderungen sinnlicher Erkenntnisse bei Gesundheit und Krankheit, welche gewöhnlich zur Beleuchtung der beschränkten und subjectiven Natur unserer Erkenntniss gebraucht werden, können dabei nicht ins Gewicht fallen, denn sie zeigen einfach Verschiedenheiten zwischen gewissen Klassen erkannter Dinge an. Ferner kann im Bewusstsein selbst nichts als „auf etwas darüber Hinausgehendes deutend" vorgestellt werden, ein zweideutiger Ausdruck, den Lange sonderbar genug doch anwendet. Denn es muss daran erinnert werden, dass wenn Bewusstseinszustände als ebensoviel getrennte Facta, jedes derselben seinem bestimmten Wesen nach (gerade wie ebensoviele Kügelchen auf einem Faden), betrachtet werden, es dann keine Möglichkeit von Relation zwischen ihnen geben kann. Ein Bewusstseinszustand, wenn er an und für sich aufgefasst wird, ist, wie Kant nie müde wird hervorzuheben, ein Ding für sich, und mit allem Scharfsinn können wir aus ihm keine Relation zu andern Dingen hervorzaubern. Es ist unglaublich, in welche Schwierigkeit und Ungereimtheit wir verfallen, wenn wir Erscheinungen oder Zustände des Bewusstseins als ebenso viele Gegenstände, Atome, zu betrachten suchen. Es sei hinzugefügt, dass einem so unregelmässigen Zustande, wie ein „unbestimmbares Bewusstsein" ist, keine Geltung zugestanden werden dürfe für die Erklärung der Thatsache, dass wir die Reihenfolge

subjectiver, individueller oder persönlicher Erscheinungen von dem, was objectiv ist, irgendwie unterscheiden [9]). Die Lehre von der Relativität, wie sie von Empiristen gewöhnlich vertreten wird, hat nur unter der Voraussetzung eines objectiven Systems der Dinge Sinn, das in bestimmter Weise auf einen sinnlich empfänglichen Organismus wirkt und die verschiedenen Bewusstseinszustände zur Wirkung hat, welche den Inhalt der Erkenntniss oder der bewussten Erfahrung ausmachen [10]). Denn wir können in solchem Falle unverzüglich zum Zweifel an der objectiven Gültigkeit der Annahme übergehen, von der wir ausgingen, und „mit einem klein wenig Philosophie" beweisen, dass wenn nur die Wirkungen bekannt sind, die Ursachen unbekannt bleiben müssen. Es würde ungerecht sein, irgend einem Denker eine so rohe philosophische Ansicht zuzutrauen, als auf den klarsten Beweis hin; aber ich denke es wird sich ganz deutlich zeigen, dass dies und nichts weiter der erste Grundsatz der Lange'schen Erkenntnisstheorie ist.

Wie eben hervorgehoben worden ist, setzt Lange im Kantischen System an die Stelle der Vernunft einen Trieb zur Einheit, der unserer Organisation irgendwie innewohnen soll. Nach dem, was sich später zeigen wird, kann wenigstens ein Zweifel darüber entstehen, wie wir in ihr irgend einen derartigen Trieb zur philosophischen Einheit zu entdecken vermögen, denn wir müssen voraussetzen, dass die angesprochene Organisation die letzte Grundlage dessen ist, was sich uns in der Wahrnehmung darstellt — in welchem Falle sie uns absolut unbekannt bleibt. Indessen mag darüber ohne weitere Bemerkung hingegangen werden. In ganz ähnlicher Weise setzt Lange an Stelle von Kant's tief geschöpfter Idee des Selbstbewusstseins als der einen Bedingung des Wissens, die nothwendige Abhängigkeit der erkannten Gegenstände von dem Wesen und den Bedingungen unserer Organisation — einer Organisation, von welcher bemerkt wird, man dürfe sie philosophisch richtig ohne Unterschied psychisch oder physisch nennen. Wenn es erst erwiesen ist, dass die Qualität unserer Sinneswahrnehmungen ganz und gar von der Beschaffenheit unserer Organe bedingt ist,

so kann man auch die Annahme nicht mehr mit dem Prädikat „unwiderleglich aber absurd“ beseitigen, dass selbst der ganze Zusammenhang, in welchen wir die Sinneswahrnehmungen bringen, mit einem Wort unsere ganze Erfahrung, von einer geistigen Organisation bedingt wird, die uns nöthigt, so zu erfahren, wie wir erfahren, so zu denken, wie wir denken, während einer andern Organisation dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen mögen und das Ding an sich keinem „endlichen Wesen vorstellbar werden kann“. „Es folgt daraus unmittelbar (d. h. aus der Kantschen Theorie), dass die Gegenstände der Erfahrung überhaupt nur unsere Gegenstände sind, dass mit einem Wort die ganze Objectivität nicht die absolute Objectivität ist, sondern nur eine Objectivität für den Menschen und etwaige ähnlich organisirte Wesen, während hinter der Erscheinungswelt sich das absolute Wesen der Dinge, das „Ding an sich“ in undurchdringliches Dunkel hüllt[11]).

Obwohl Lange ausgesprochener Maassen diesen Fundamentalsatz auf Kant gründet, so stützt er denselben doch in der That auf das, was als Physiologie der Sinne unbestimmt hingestellt wird, oder leitet ihn daraus her, und es war sicherlich unnöthig, sich auf Kant's grossen Namen für einen derartigen Grundsatz zu berufen. Ja, es ist mehr als unnöthig, es ist positiv irrthümlich. Sich einbilden, Kant's Lehre von der transscendentalen Idealität des Raumes und der Zeit könne auf den einfachen Satz zurückgeführt werden, dass sinnliche Erscheinungen den specifischen Sinnesorganen nach sich unterscheiden, heisst ihren wahren Sinn missverstehen und Kant's sehr bestimmte Erklärungen übersehen. Die Subjectivität der sogenannten secundären Eigenschaften ist nicht etwa wesentlich dieselbe wie die Subjectivität der reinen Anschauungen. Die uns von der Psychologie der Sinne hinsichtlich dieser Eigenschaften kund gegebenen Thatsachen sind als empirische Resultate interessant und werthvoll, aber sie liegen gänzlich innerhalb der Sphaere der Erscheinungen und bieten keinen Grund dar, die Erscheinungen als solche von den Dingen an sich zu unterscheiden. Die Beziehung zwischen besonderen inneren Zuständen und der

Thätigkeit äusserer Schwingungen und der Nervenmechanik ist eine Erfahrungsthatsache, welche die Bekanntschaft mit den Erscheinungen als solchen schon voraussetzt, und kann nicht das geringste Licht auf die Grundbedingungen der sinnlichen Erkenntniss selbst werfen. Wir dürfen die Fragen über die Möglichkeit der Erkenntniss sinnlicher Erscheinungen mit denen über die speciellen erfahrungsmässigen Beziehungen dieser Erscheinungen unter sich nicht miteinander verwechseln.

Ich möchte ferner hinsichtlich Lange's Grundlehre bemerken, dass die Unmöglichkeit, das Ding an sich zu erkennen, für verschiedene Denker verschiedene Bedeutung haben kann. Bei Kant, wie wir bereits gesehen haben, ist sie einfach der Ausdruck für den Unterschied zwischen den endlichen und relativen Kategorien des Verstandes einerseits und andererseits der Einheit, welche die Vernunft uns vorhält. Wir sahen auch, wie das Wesen dieses Dinges an sich stufenweise bestimmt wurde, bis es am Ende hinzuweisen schien auf die höchste Synthesis der Intelligenz mit den in den Formen der Erscheinungen sich dem endlichen Erkennen offenbarenden Gegenständen. Das ist nun aber in keinem Sinn Lange's Ansicht. Ihm stellt sich das Ding an sich als die unbekannte Ursache der besonderen Modificationen des Bewusstseins dar, und es bleibt einfach deshalb unbekannt, weil es die Ursache ist. Diese Theorie hat keinen Sinn, wenn sie sich nicht mit der besonderen Annahme verbindet, welche, wie bereits gezeigt wurde, als dem modernen Relativismus zu Grunde liegend sich entdecken lässt. Das Beschränktsein der Erkenntniss auf die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung von der physiologischen Psychologie entdecken und begründen zu lassen, scheint mir keine besonders fruchtbare Methode zu sein, und ich kann mit Dr. Vaihinger nicht übereinstimmen, welcher denkt, dass Lange's specielle Ueberlegenheit über Kant in der Thatsache liege, „dass er die Resultate der modernen Physiologie und Psychologie auf die Probleme der Kritik anwendet und dadurch in den Stand gesetzt wird, eine fast unwiderlegliche Erkenntnisstheorie zu construiren.“ [13])

Im Ganzen ist also Lange's Grundprincip nichts als die gewöhnliche Formel des subjectiven Idealismus. Alles, was

bekannt ist, ist die Reihenfolge von Bewusstseinszuständen, oder um den zweideutigen Ausdruck zu gebrauchen, welcher in der philosophischen Litteratur der Deutschen eine so verwirrende Rolle spielt, wie im Englischen das Wort „idea“: wir kennen nur „Vorstellungen“. Nun denkt sich Lange augenscheinlich, dass wir, sobald wir die Ueberzeugung gewonnen haben, all unser Erkanntes bestehe aus Vorstellungen, auf einmal inne werden, dass die Erfahrung nothwendig relativ ist, „das Erscheinen des Unbekannten“, und auf diese Art scheint eine Art von Begründung für die Lehre vom Ding an sich gewonnen zu sein. Aber die Folgerung ist doch ganz unlogisch und darf in keiner Weise als die blosse Wiederholung des bei Kant gewöhnlichen Ausdrucks, dass Phaenomena Noumena voraussetzen, betrachtet werden. Sie hat einen Anschein von Gültigkeit allein von der Zweideutigkeit her, die dem Ausdruck „Vorstellungen“ anhaftet, und von der sich daraus ergebenden Unbestimmtheit, mit der das Grundprincip der Erkenntnisslehre gedeutet wird. Wir sind zu denken geneigt, dass „blosse Vorstellungen“, blosse Producte nach den Gesetzen meiner Sinnlichkeit und meines Verstandes, eine Ursache haben müssen, aber wenn unsere Erkenntniss wirklich auf diese Vorstellungen beschränkt ist, oder vielmehr aus ihnen besteht, so können wir sie nicht als „blosse Vorstellungen“ bestimmen oder auf irgend eine in ihnen nicht enthaltene Ursache beziehen. Lange ist hier in einem unauflöslichen Wirrsal zwischen seiner relativistischen Auslegung des Dinges an sich und der Bedeutung verwickelt, welche, wie Cohen's Werk ihm gezeigt hat, diesem Begriff bei Kant wirklich zukam. Vergeblich versucht er das Princip, dass das Ding an sich ein blosser Grenzbegriff ist, mit der Ansicht vom Dinge, wonach es auf die Organisation wirkt, zu versöhnen. [14])

Demnach wäre die Reihenfolge der Vorstellungen für uns die Summe der Erfahrung und daher des Daseins. Man braucht nun nicht zu fragen, ob die Erkenntniss damit erklärt ist, ob nicht ein Grundunterschied besteht zwischen dem Bewusstsein einer Reihe von Vorstellungen und der Reihe, wenn sie als für sich existirend ohne eine Einheit, auf welche sie sich bezieht, gedacht wird; oder ob endlich das Erkennen nicht Be-

ziehungen zwischen den verschiedenen Elementen in der Reihe der Vorstellungen enthält, welche unmöglich sein müssten, gäbe es nicht ein verknüpfendes Band, einen Einheitspunkt, in dem man sie miteinander vergleichen kann. Alle diese Probleme, selbst die Fragen, welche Kant in der That Hume'n stellt, sind bei dieser Uebertragung Kant's in die Sprache der modernen Wissenschaft gänzlich übersehen. Indessen auf diese Unterlassungssünde nur hinweisend, will ich dazu übergehen, etwas sorgfältiger die nähere Darlegung von Lange's Grundlehrsatz in Betracht zu ziehen. Augenscheinlich spielt die Organisation darin eine höchst bezeichnende Rolle. Was ist denn nun diese Organisation? Wenn es etwas Bekanntes ist, so muss es, da das Princip des Relativismus allumfassend ist, auch aus Vorstellungen bestehen, und das ist wenigstens die erste Form der Lange'schen Erklärung. „Wir bemerken, sagt er, dass derselbe Mechanismus, welcher unsere sämmtlichen Empfindungen hervorbringt, auch unsere Vorstellungen von der Materie erzeugt. Die Materie im Ganzen kann eben so gut bloss ein Product einer Organisation sein — ja, muss es sogar sein — wie die Farbe oder wie irgend eine Modification der Farbe. Hier sieht man nun auch, warum es nahezu gleichgültig ist, ob man von einer geistigen oder physischen Organisation redet, denn jede physische Organisation ist eben doch nur meine Vorstellung, und kann sich in ihrem Wesen nicht von dem, was ich sonst geistig nenne, unterscheiden.“ [15]) Offenbar würde daraus folgen, was wenigstens eine logische Ableitung aus dem Relativitätsprincip ist, dass die uns bekannte Organisation ein Complex von Vorstellungen ist, und dass folglich die Organisation, welche in Wirklichkeit Vorstellungen hervorbringt, nicht die uns bekannte Organisation ist. So widersprechend ein solcher Satz seiner ersten Behauptung erscheinen mag, so ist das doch Lange's Ansicht. Er fasst seine Erkenntnisslehre in folgende kurze Erklärungen zusammen: „1) Die Sinnenwelt ist ein Product unserer Organisation, 2) Unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. 3) Die transscendente Grundlage unsrer Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie

die Dinge, welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Product von Beiden vor uns". [16])

Hier kommt die crude Annahme, auf welche die Lehre des Relativismus sich gründet, ohne Verschleierung zum Vorschein, und es ist kaum nöthig, die Kritik noch weiter zu treiben. In besonderer Hinsicht auf Lange mag indessen hervorgehoben werden, dass die Abhängigkeit der sinnlichen Welt von der Organisation durch Thatsachen bewiesen wird, welche unsere Bekanntschaft mit der fraglichen Organisation voraussetzen. Nirgends kommen wir aber mit der unbekannten Organisation in Berührung, die sich zeigt, wenn der Satz von der Relativität allgemein gemacht wird, und in der That diesen Satz in seiner ersten Ausdrucksweise allgemein zu machen, ist die wirksamste Art seinen einseitigen und theilartigen Character darzulegen. Der nämliche wunderliche Saltus findet sich in den meisten derjenigen Theorien, welche ihre schliessliche Erklärung im Hinweis auf das Unbekannte und Unerkennbare finden. [17])

Wenn ich also Lange's Grundprincip der Erkenntnisstheorie mit der Frage, die Kant sich vorlegte, und der von ihm darauf gegebenen Antwort vergleiche, kann ich nicht umhin, zu dem Schluss zu kommen, dass das wesentliche Element der kritischen Methode dort nicht gehörig aufgefasst worden ist, und dass keine Fülle von psychologischen und physiologischen Einzelheiten die Lösung rein metaphysischer Probleme fördern wird, bis ihre Beziehungen zur Kantischen Kritik genauer bestimmt worden sind. Diese Einzelheiten betreffen Gegenstände, welche der in der eigentlich so genannten Erkenntniss zwischen dem Selbsterkennen und den erkannten Objecten gemachten Unterscheidung angehören und untergeordnet sind, und grade mit der vollständigen Analyse des Wesens und der Bedeutung dieser Unterscheidung selbst ist die Philosophie in erster Linie beschäftigt. Als gleichbedeutend mit der Selbsterkenntniss und deren Bedingungen die Reihenfolge der sinnlichen Empfindungen und ihrer organischen Begleitungen aufzustellen, heisst wirklich das Werk der kritischen Philosophie verläugnen und zu dem früheren Standpunkt des reinen Phänomenalismus zurückkehren. Was die Art anbe-

trifft, wie Lange bei Ausführung seines neuen Begriffs der der Erkenntniss zu Grunde liegenden Thatsache die Lehren der Aesthetik, Analytik und Dialektik umdeutet, so wird eine kürzere Bemerkung darüber genügend sein. Natürlich erklärt er sich gegen Kant's Methode, das apriorische Element in der Erkenntniss zu entdecken — eine Methode, welche ihm zufolge „keine andere sein kann, als die Inductionsmethode", aber er lobt Kant dafür, „dass er die Sinnlichkeit zu einer dem Verstande gleichberechtigten Erkenntnissquelle erhoben habe" — ein so zweideutiger Ausdruck, dass er dem Schein zum Trotz doch richtig sein mag [18]). Er meint, dass Bewegung und Dauer dem Raum und der Zeit als Formen der Anschauung hinzugefügt werden sollten, und ist, wie man im Voraus denken kann, mit Kant's Entdeckung der Kategorien vermittelst der Tafel der logischen Urtheile unzufrieden [19]). Ich will über diese Kritiken weiter keine Bemerkung vorbringen, obwohl einige von ihnen zur Erörterung wohl Anlass geben könnten. Apriorität zuzugeben ist Lange geneigt, doch nur in einem der modernen Naturwissenschaft angemessenen Sinne. Es giebt gewisse organische Bedingungen, Dispositionen im Bau unserer Organisation, welche in den von ihnen hervorgebrachten Vorstellungen zu nothwendigen Beziehungen Anlass geben. Also „wenn Raum und Zeit auch keine fertigen Formen sind, die nur durch unsern Verkehr mit den Dingen sich mit Stoff zu füllen haben, so können sie doch Formen sein, welche vermöge organischer Bedingungen, die in anderen Wesen fehlen möchten, sich aus unserm Empfindungsmechanismus nothwendig ergeben. Die Sache liegt offenbar so, dass die psychophysische Einrichtung, vermöge welcher wir genöthigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, jedenfalls vor aller Erfahrung gegeben ist; und insofern schon die erste Empfindung eines Aussendinges mit einer, wenn auch noch so undeutlichen Raumvorstellung verbunden sein muss, ist also der Raum eine a priori gegebene Weise der sinnlichen Anschauung" [20]). Ganz dieselbe Argumentationsweise wendet er auf die Kategorien an, auch sie sind nur der Ausdruck gewisser Anordnungen im Bau unseres Organismus. „Genau genommen sind es freilich nicht die Begriffe

selbst, welche vor der Erfahrung vorhanden sind, sondern nur solche Einrichtungen, durch welche die Einwirkungen der Aussenwelt sofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden." „Vielleicht", fügt er hinzu, „lässt sich der Grund des Causalitätsbegriffs einst in dem Mechanismus der Reflexbewegung und der sympathischen Erregung finden; dann hätten wir Kant's reine Vernunft in Physiologie übersetzt und dadurch anschaulicher gemacht"[21]).

Abgesehen von jeder Kritik über diese „physiologische Deduction" Kant's, welche von der Ungewissheit darüber eingegeben werden könnte, auf welche Organisation Lange sich denn eigentlich bezieht, sei es zu bemerken erlaubt, dass eine mechanische Disposition oder Anordnung von Theilen, sei es im sympathischen Nervensystem oder in irgend einer anderen Abtheilung des Organismus, nur eine von vielen „Vorstellungen" in räumlicher Gestalt ist. Nun kann aber doch der Raum nicht in sich selbst als der Grund für die vorausgesetzte Verbindung von Theilen betrachtet werden, durch welche ein neues seelisches Product, wie der Begriff der Ursache, sich entwickeln könnte, denn der Raum ist bloss der Grund für die Möglichkeit äusserer oder mechanischer Anordnung. Selbst wenn wir auf die unveränderliche Verknüpfung irgend einer besonderen mechanischen Anordnung von Theilen unseres Organismus mit dem Begriff der Ursache als einem Resultat der Beobachtung und des Experimentes hinweisen könnten, so müssten wir doch noch zugeben, dass der letzte Grund des Begriffes nicht im Mechanismus selbst steckt. Lange würde in diesem Falle vermuthlich auf die unbekannte Ursache des Organismus verweisen — womit das Problem bloss da bliebe, wo es zu Anfang war. Bei allen Schwierigkeiten auf das Unbekannte hinzuweisen, das scheint in der That die letzte Zuflucht des Empirismus in der Philosophie zu sein. Es sei hinzugefügt, dass die Entdeckung einer besonderen organischen Anordnung als eines irgend einer besonderen seelischen Verknüpfung entsprechenden Elementes ein Gegenstand ist, der nur die positive Wissenschaft angeht und auf das im Hintergrunde liegende metaphysische oder philosophische Problem kein Licht wirft[22]).

Mit seiner neuen Auffassung der Erkenntnisstheorie geht Lange dann dazu über, diejenigen Fragen in Betracht zu ziehen, welche, wie man im Allgemeinen sagen kann, den unter der transscendentalen Dialektik behandelten gleichen. Die Beziehung zwischen Psychischem und Physischem, die Idee des Zwecks in Beziehung zum Mechanismus und das Wesen der sittlichen, religiösen und socialen Ideale, welche der menschliche Geist zu bilden unwiderstehlich genöthigt zu sein scheint, werden nach einander in Untersuchung gezogen.

Rücksichtlich des Ersten scheint Lange's Theorie dem, was Monismus genannt worden ist, zu gleichen, obwohl unter diesem Titel viele weit von einander verschiedene Lehren gruppirt worden sind. Er weist richtig darauf hin, dass, wenn wir eine Unterscheidung zwischen Physischem und Psychischem machen, wir die in Frage stehende eigenthümliche Thatsache, den subjectiven Bewusstseinszustand, nicht als ein Product in rerum natura über den physischen Process in dem Gehirn und den Nerven hinaus betrachten können, ohne dadurch den physikalischen Grundsatz von der Erhaltung der Kraft zu verletzen[23]). Man möchte in der That geneigt sein, dieselbe Art zu argumentiren weiter zu treiben und zu behaupten, dass wir keinen haltbaren Begriff von causaler Verbindung ausser durch die Beziehungen ausgedehnter Substanzen im Raum haben und haben können. Die Materie in Bewegung scheint die einzige objective Thatsache zu sein, auf die wir die Kategorie der Ursache eigentlich anwenden können. Der Begriff der Ursache erweist sich als ganz unangemessen, wenn wir durch seine Vermittlung solch eine Beziehung, wie sie in der Bewusstseinsthätigkeit vorkommt, zu bestimmen versuchen, wie wenn wir sagen, wir sind die Ursachen unserer Handlungen oder selbst eine Vorstellung ist die Ursache einer That. Kurz, die Beziehung von Grund oder Bestimmung lässt sich mit der causalen nicht identificiren. Und wenn wir in oberster Beziehung durch Vermittlung des Causalnexus die Art zu denken versuchen, wie die höchste Intelligenz sich zur Erscheinungswelt verhält, so genügen die sofort hervortretenden Widersprüche, zu zeigen, dass diese Form für den darunter gebrachten Gegenstand

ganz unangemessen und unpassend ist. Es ist für uns unmöglich, Gott als die Ursache des Universums zu denken, wenn wir diesen Begriff nicht aller der Bedeutung berauben, die wir ihm beilegen, um die Beziehungen materieller Erscheinungen zu bestimmen.

Verlassen wir indessen die allgemeine Erwägung des Begriffs der Ursache, so haben wir jetzt zuzusehen, wie Lange die besondere Beziehung des Physischen und Psychischen erklärt. Sie sind, denkt er, zwei Seiten derselben Thatsache. Das, was in objectiver Hinsicht als Bewegung in dem Gehirn und der Nervensubstanz erscheint, ist subjectiv ein Bewusstseinszustand. Die ganze Reihe von psychischen und physischen Thatsachen, welche uns zwiefach erscheint, ist in Wirklichkeit nur eine. Physische Thatsachen, so wie sie uns bekannt sind, können unmöglich über psychische Processe Rechenschaft geben. Wenn wir psychologisch mit ihnen verfahren, so haben wir bloss mit der inneren Seite zu thun, wenn wir physikalisch oder naturwissenschaftlich mit ihnen verfahren, so haben wir bloss mit der äusseren Seite zu thun. Ein wahrer Materialismus ist so zugleich ein consequenter Idealismus. Weder die objective noch die subjective Seite ist die Wirklichkeit selbst: „schliesslich", wie Herr Herbert Spencer sich ausdrückt, „ist es eine und dieselbe Realität, die sich uns subjectiv und objectiv offenbart" [24]).

Selbst ein so roh ausgedrückter Monismus ist eine Theorie, welche von Denkern mit weit von einander verschiedenen Grundprincipien festgehalten werden kann. Hinsichtlich der Art und Weise, wie er von Lange dargelegt wird, scheinen zwei Punkte die Aufmerksamkeit rege zu machen. Zuerst müssen wir bemerken, dass das Subjective und das Objective, die beiden Seiten der Realität, in sich Reihen von Zuständen sind, Erscheinungen, zwar von einander getrennt, aber bekannt. Dem denkenden Individuum offenbaren sie sich, obwohl dem Wesen nach eins, als zwei. (Ich kann sagen, dass es nicht ganz klar ist, was unter ihrer wesentlichen Einheit verstanden werden soll, ob sie in dem Sinne eins sind, dass sie doppelte Gesichter des einen Dinges sind, welches ausser diesen Seiten kein Dasein hat oder eins als Arten, in wel-

chen eine wirklich vorhandene Wesenheit sich offenbart. Aber dasselbe Argument gilt für beides.) Sie sind also erkannt, im Bewusstsein und unter der Form des Bewusstseins bekannt. Zu sagen, dass die Art, wie die eine Wesenheit zwiefältig erscheint, über die natürliche Erklärung hinausgeht, heisst nichts sagen. Wir haben hier mit einer Thatsache zu thun, welche nothwendiger Weise über eine natürliche oder wissenschaftliche Erklärung im engsten Sinne hinausgeht. Ein Unvermögen zur natürlichen Erklärung zeigt sich nur, weil wir von dem erkennenden Subject wie von einem Gegenstande zu denken versucht sind, welcher mit anderen in der Art verknüpft ist, wie diese es unter einander sind. Das Problem bleibt daher gänzlich da, wo es von Anfang war. Hier ist Physisches, dort ist Psychisches, und beide sind dem denkenden Subject bekannt [25]).

Zweitens verbindet Lange mit seinem Monismus das, was man gerechter Weise als subjectiven Idealismus bezeichnen kann. „Nicht nur die Aussenwelt, sondern auch die Organe, mit welchen wir sie auffassen, müssen als blosse Bilder des wahrhaft Vorhandenen betrachtet werden“ [26]). Daraus würde folgen, dass Unterschiede in den Erscheinungen bloss Unterschiede der Vorstellungen sind, und dass ein Unterschied seinem Wesen nach nicht durch Bezugnahme auf etwas innerhalb der Sphäre der Vorstellungen selbst erklärt werden kann. Die fragliche Schwierigkeit muss überdies genau da, wo Kant sie hingestellt hat, stehen bleiben; die eine Klasse von Thatsachen gehört der äusseren Anschauung an, die andere der inneren Anschauung. Wenn wir mit dieser Auffassung des Unterschiedes den Monismus consequent zu construiren versuchen, so werden wir unübersteigliche Schwierigkeiten finden. Entweder ist überhaupt keine objective Seite vorhanden, was vom subjectiven Idealismus aus wirklich die logischste Folgerung sein würde, oder aber es ist die objective Ansicht für ein Individuum einfach die Vorstellung dessen, was für irgend ein anderes Individuum ein subjectiver Zustand sein würde. Nehmen wir z. B. die Gruppe von Empfindungen u. s. w., welche wir die Wahrnehmung einer äusseren Gestalt, etwa eines Kreises nennen. Nach der monistischen An-

sicht gibt es zur Seite dieser Empfindung eine Reihe von Vorgängen, welche die objective Ansicht ausmachen. Für das Individuum aber ist diese objective Ansicht gar nicht vorhanden. Wenn wir, um uns in die Stellung des subjectiven Idealisten gänzlich zu versetzen, an diese objective Reihe denken, so thun wir es, indem wir sie uns als einen wahrzunehmenden Gegenstand vorstellen, mit anderen Worten als eine Reihe von Empfindungen in unserm eigenen Geist oder in dem eines Beobachters. Sie hat nicht mehr Objectives in sich, als die Kreisgestalt. Wenn wir der Stellung des subjectiven Idealismus treu bleiben, so müssen wir diesen Versuch aufgeben, die transscendentale Betrachtung des Objects mit der bloss psychologischen oder naturwissenschaftlichen Erörterung der Beziehung zwischen Organismus und sinnlichen Zuständen durcheinander zu mischen. Die beiden Fragen liegen in gänzlich verschiedenen Sphären, und aus dem Versuch, deren Behandlung in einer Lehre zu verbinden, kann nur Verwirrung folgen.

So weit ich urtheilen kann, bleibt dieses besondere Problem durchaus da, wo es von Kant gelassen worden. Der Resultate seiner Untersuchung, der festen Grundlagen für jede weitere Erörterung waren vornehmlich zwei: dass die Kategorien äusserer Beziehungen nicht auf innere Zustände angewendet werden können, und dass das Aeussere, so wie es uns bekannt ist, nicht als die Ursache des Inneren, so wie dies uns bekannt ist, genommen werden dürfe. Der Unterschied zwischen Aeusserem und Innerem liegt somit offenbar innerhalb des schliesslichen Unterschiedes im Erkennen, und folglich muss jede Form des Monismus, welche als Lösung auftritt, eine solche sein, in welcher die angewandten Begriffe nicht die mechanischer oder äusserer Beziehung sind. Mit anderen Worten: es lässt sich darauf keine wissenschaftliche Antwort — wenn wir wissenschaftlich im Kantischen Sinne nehmen — erwarten. Wir können nicht sagen, dass das Innere und Aeussere als Substanz eins sind, was die spinozistische Ansicht und die der neueren physiologischen Psychologie ist, noch, dass das Innere und Aeussere als Substanzen zwei sind, welches der Gedanke des Cartesius und die populäre Ansicht

ist. Aber wir dürfen sagen, dass im Erkennen die Beiden vereinigt sind, dass das, was wir das Physische nennen, in seiner vollen Wirklichkeit für uns nicht da ist, bis es im Bewusstsein ergriffen und umfasst ist. Die Totalität der Dinge ist die, in welcher das Physische im Bewusstsein und für dasselbe da ist. In solch einer metaphysischen Anschauung ist kein Widerspruch zwischen Denken und mechanischem Gesetz enthalten. Die Ausnahmslosigkeit des Mechanismus hat ihre gebührende Stellung und ihr volles Recht. Das Aeussere ist nur die Art, in welcher und durch welche das Innere sich kundgibt, und bei keiner Kundgebung im Aeusseren braucht das mechanische Gesetz verletzt zu werden.

Eine ähnliche Richtung des Denkens, welche sich auf das Verhältniss zwischen der Vernunft und dem verstandesmässigen Mechanismus bezieht, kann auf den dunkeln Begriff des Zweckes oder der Absicht angewendet werden. Die Kategorien der Substanz, Ursache und Wechselwirkung, welche die äusseren Erscheinungen beherrschen, betreffen allein die Beziehungen unter ihnen als gegebenen Theilen. Sie nehmen folglich an oder setzen voraus einen gegebenen Mechanismus, innerhalb dessen sie anwendbar sind, und liefern folglich weder von dem Mechanismus selbst, noch von etwas über dessen Veränderungen hinaus irgend welche Erklärung. Ist eine besondere Beziehung von Theilen oder Kräften gegeben, so kann man unter gegebenen Voraussetzungen die Folgen eines neuen Antecedens bestimmen, aber weder können die ursprünglichen Beziehungen der Theile, noch kann das Wesen der Veränderung selbst mechanisch bestimmt werden. Es würde daraus folgen, dass kein von dem blossen Vorhandensein eines Mechanismus in der Natur hergenommenes Argument irgendwie die Lehre vom Zweck berühren würde, wenn man nicht etwa meint, dass der Zweck selbst eine äusserliche Beziehung ist, was unserer mechanischen Vorstellung widersprechen würde. Zugleich muss mit allem Nachdruck ausgesprochen werden, dass die eigenthümliche Beziehung zwischen dem Organ und dessen Function nur durch die Beobachtung entdeckt, aber durch kein apriorisches Raisonnement vorweggenommen werden kann. Wir sind nur zu geneigt, unsere ein-

seitigen Auffassungen in die Natur hinein zu interpretiren und nach unserer jeweiligen ärmlichen Naturerkenntniss Constructionen zu machen. Ueberdiess muss daran festgehalten werden, dass die Kantische Beschränkung des Zweckes auf die Metaphysik durchaus gerechtfertigt ist. Durch den Begriff des Zweckes oder der Absicht lässt sich keine naturwissenschaftliche Einsicht gewinnen, und mittelst desselben machen wir keine wissenschaftlichen Erklärungen. Der Begriff ist rein metaphysisch und ruht schliesslich auf der gedachten Beziehung zwischen der Vernunft und der Welt der Dinge, welche sich dem Verstande in der Form des Mechanismus darstellt. Erklärungen, welche sich auf das (Natur -) Wissenschaftliche beschränken, sind modale, d. h. geben die Art und Weise an, wie das Erscheinende erscheint, und sind folglich niemals erschöpfend. Wir haben ausserdem noch die Beziehung des Individuums zum ganzen System der Thatsachen, in dem es sein Dasein hat, zu denken, und da ist es, wo der Begriff des Zwecks seine Stelle findet. So interessant also die Entdeckungen und Erörterungen über die Natur und die näheren Bestimmungen der Organismen sind, so treffen sie doch allein die irrthümlichen und beschränkten Ansichten der Teleologie, welche noch zu sehr im Schwange sind. So bald wir den rationellen Gesichtspunkt nehmen, müssen wir einsehen, dass nicht in dieser oder jener Einzelheit des thierischen oder pflanzlichen Haushalts der Zweck aufgespürt werden muss, sondern dass der wahre Sinn dieser Vorstellung der von der inneren Begreiflichkeit der Natur ist, einer Begreiflichkeit, welche sich in mechanischen Beziehungen keineswegs erschöpft[28]).

Ueber die zum Abschluss des Lange'schen Neokantianismus gegebene Lehre kann ich kurz sein, denn die Probleme, auf welche sie sich bezieht, sind, so weit der Raum es gestattete, schon in einer früheren Stelle dieser Vorlesung in Betracht gezogen worden. Lange's Ansicht ist eine der vielen Spielarten des Agnosticismus. Die Ideen von Gott, der Seele und der Unsterblichkeit sind nur poetische Fictionen ohne Anspruch darauf, die Wirklichkeit zu repräsentiren, Erzeugnisse des Mechanismus, aber werthvoll, weil sie unsere Gedanken über das Einzelne der Erkenntniss und des täglichen Lebens

erheben. Psychologisch genommen sind sie Hirngespinnste, haben aber zwei charakteristische Eigenschaften, welche sie von blossen Phantasiebildern unterscheiden. Sie sind nicht diesem oder jenem Individuum besonders zugehörig, sondern entspringen aus der gemeinsamen menschlichen Natur, und für's Zweite haben sie sittlichen Werth, ja sie sind in der That auf den moralischen Begriff des Werthes oder der Wichtigkeit für die Würde des Lebens begründet [29]).

Abgesehen von den Thatsachen, dass die Idee des sittlichen Werthes mit Lange's ersten Grundsätzen in einem seltsamen Widerspruche steht, und dass der gemeinsamen Grundlage der Menschennatur Vieles zugeschrieben wird, was ihr nicht zu zugehören scheint, so kann ich darin nicht mehr sehen, als eine verstümmelte Reproduction der Ideen der Kantischen Metaphysik zusammen mit der dogmatischen Behauptung, von der Kantsich weislich fern hielt, dass es über den Naturmechanismus hinaus keine Realität gebe. Es scheint nicht nöthig zu sein, sich auf eine specielle Kritik einer Ansicht einzulassen, welche mit dem subjectiven Idealismus der Erkenntnisstheorie, auf dem sie beruht, gänzlich unvereinbar ist.

Ich habe Lange als Repräsentanten einer Entwicklungsphase des modernen Denkens gewählt, weil bei ihm wegen seiner Abhängigkeit von Kant viel bestimmter als bei irgend einem anderen mir bekannten Schriftsteller diejenigen Probleme zum Vorschein kommen, welche, wie früher bemerkt wurde, in unseren Zeiten von ganz besonderem Interesse sind. Das Verhältniss des Individuums zum Weltall, das Wesen dieses uns bekannten Weltalls, die besondere Beziehung zwischen Physischem und Psychischem mit den sich daraus ergebenden moralischen und socialen Consequenzen werden von Lange alle in einer Weise behandelt, welche mir eine ansehnliche und bedeutsame Gedankenströmung gut darzustellen scheint.

Als die allein richtige Methode zur Behandlung aller dieser Probleme erscheint mir die von der kritischen Philosophie aufgezeigte. Fern bin ich davon, zu behaupten, dass sich in Kant für alle speculativen Schwierigkeiten befriedigende Lösung finden lasse, denn sein System hat einen inneren Man-

gel an Zusammenhang und offenbare Unvollständigkeit gezeigt. Wir können nicht die Vernunft als Höchstes und als sich selbst bestimmend annehmen und zugleich behaupten, dass die Realität als solche nur in der Sinnesanschauung gegeben ist; wir können nicht zugleich aufrecht halten, dass die Vernunft in sich concret und dass sie wiederum bloss abstract ist. Aber die von der kritischen Philosophie angezeigte Methode, nach welcher die höchsten Probleme der Metaphysik: Wie soll ich handeln? Was habe ich zu erwarten? auf der Frage: Was kann ich wissen? beruhen sollen, scheint mir die einzige gesunde und fruchtbare Grundlage für die Speculation. Bis zu einer gewissen Ausdehnung muss es zugegeben werden, dass frühere Denker, wie Locke und Berkeley, die Aufmerksamkeit auf eine Analyse der Erkenntniss als den wichtigsten Theil der Philosophie gelenkt haben, aber bei keinem von ihnen wurde das Erkenntnissproblem bis zur äussersten Abstraction erhoben oder vollkommen allgemein gemacht, und folglich waren ihre Arbeiten nur für die Psychologie von Nutzen. Für sie bedeutete die Erkenntnissanalyse die Analyse des Inhalts des individuellen Bewusstseins. Auf der andern Seite erhob die Kritik die Grundfrage, nämlich die nach der Möglichkeit der Erkenntniss, sogar der Selbsterkenntniss, von welcher gewöhnlich angenommen wird, dass sie als gewiss zugegeben sei. Es kann dem philosophischen Lehrling kaum stark genug eingeprägt werden, dass die gewöhnliche Methode, in der construirenden Metaphysik mit der Cartesianischen Sicherheit des eigenen Daseins anzuheben, irre leitet und sehr leicht in den schwersten Irrthum verwickelt. Es ist kein Selbstbewusstsein möglich, als in Bezug auf ein System von Thatsachen, einerlei welcher Art, aber von der Einheit des sie erkennenden Ich verschieden. Kant's Anerkennung dieses wesentlichen Dualismus im Erkennen, dieser organischen Einheit zwischen dem erkennenden Subject und dem System erkannter Thatsachen macht die Wichtigkeit seiner Erkenntnissanalyse aus. Dadurch wird sie bei ihm die Propädeutik zur metaphysischen Speculation. Die genaue Analyse der Selbsterkenntniss, wie früher bemerkt wurde, mag zu einem bloss logischen Formalismus, einer Art von

leerem Fachwerk von Begriffen, unter welche das concrete Material der Erkenntniss fällt, zu führen scheinen, aber das würde nur eine einseitige Ansicht des Gegenstandes geltend machen heissen. Die volle Erkenntniss einer einzelnen Thatsache ist nur möglich durch allgemeine Erkenntniss; die Selbsterkenntniss enthält das ganze System der Gedanken in sich eingeschlossen, durch welche die Beziehungen des Individuums zum Universum erkannt werden können und vermittelst deren auf die Probleme, welche sein Wesen und seine Bestimmung betreffen, die Antworten, so wie sie möglich sind, gegeben werden können. In ihm eingeschlossen sind diese Gedanken enthalten, aber es ist durchaus nicht nöthig, dass sie im Bewusstsein des Einzelnen zur Wirklichkeit kommen. Die vollständige und methodische Analyse der Bedingungen der Erfahrung ist nichts als die klare und deutliche Darlegung dieser Gedanken, und die ersten Versuche zu einer solchen erschliessenden Darlegung sind in der Kant'schen Philosophie gemacht worden.

Wie mir also scheint, darf Kant's Erklärung an die Metaphysiker seiner eigenen Zeit, dass ihnen ihr Geschäft so lange untersagt sei, bis sie die Frage beantwortet haben würden: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? gegenwärtig in ihrer allgemeinsten Form wiederholt werden. Bis die Philosophie das Problem hinsichtlich der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt von Neuem erfasst hat, muss sie nicht nur von der Lösung metaphysischer Probleme unendlich fern, sondern gänzlich unfähig bleiben, diese Probleme in der Form auszudrücken, unter der sie betrachtet werden müssen. In der Metaphysik ist keine Gefahr so gross, als eine falsch gestellte Frage, und ohne geduldige, genaue Analyse des Denkens können wir die Bedeutung oder Wichtigkeit metaphysischer Schwierigkeiten wirklich nicht prüfen.

Aus der Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie lässt sich, wie ich denke, der richtige Schluss ziehen, dass die Rückkehr zu Kant dem dringenden Bedürfniss nach einer objectiven wohlgegründeten Erkenntnisstheorie verdankt wird. Ohne eine solche Theorie muss die metaphysische Speculation ein Luftschloss ohne Festigkeit und Funda-

ment bleiben, in dem wir, wenn wir dazu Lust haben, wohnen mögen, das aber auf wirkliches Sein oder Gelten für das Denken keinen Anspruch hat. Da der Trieb nach metaphysischer Construction nie aufhören kann, so lange Vernunft fortfährt zu sein, ist es sicherlich von Wichtigkeit, dass der Weg dazu von einer durchschlagenden Analyse der Vernunft selbst gebahnt werde. Solch eine Analyse oder wenigstens der erste Entwurf dazu ward von Kant gegeben, und von dieser Zeit an haben die philosophischen Untersuchungen eine neue Form angenommen. Wenn wir unser Erkennen in Zusammenhang und System zu bringen und, so weit es uns gegeben sein mag, die Bedeutung des Weltalls, in dem wir uns befinden, zu verstehen haben, so müssen wir das Problem so wieder aufnehmen, wie es aus Kant's Händen kam. Keine frühere Methode ist jetzt noch von Nutzen, keine vom Kriticismus undurchdrungene Methode kann sich an den Problemen des modernen Denkens mit Aussicht auf Erfolg versuchen. Um sich selbst zu verstehen und zu neuen Lösungen vorzuschreiten, ist es von gebieterischer Nothwendigkeit, dass unsere Philosophie zu Kant zurückkehre.

Anmerkungen zur ersten Vorlesung.

(Die Verweisungen auf Kant's Werke beziehen sich auf die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert; die auf die Kritik der reinen Vernunft für sich auf Hartenstein's neuere Ausgabe derselben vom Jahre 1868, identisch mit dem 3. Bande der Hartenstein'schen zweiten Gesammtausgabe von Kant's Werken; die auf die praktische Vernunft nach der (2.) Originalausgabe von 1792. Den Citaten aus der Kritik der reinen Vernunft sind die Seitenzahlen der Kehrbach'schen Ausgabe beigesetzt worden.)

1) Die Werke, welche dies Wiederaufleben des Interesses für das Kantische System kennzeichnen, sind ausserordentlich zahlreich. Es ist vielleicht möglich, die Erneuerung des Studiums des Kriticismus in seinem besondern Verhältniss zu den gegenwärtigen Problemen von den Jahren 1865—1866 zu datiren, obwohl in diesem Zusammenhange Zeller's Aufsatz (Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie 1862; wieder gedruckt mit Zusätzen in den „Vorträgen und Abhandlungen", zweite Sammlung 1877) nicht vergessen werden darf. Im Jahre 1865 veröffentlichte Liebmann, ein eifriger Erforscher der kritischen Philosophie, sein Buch „Kant und die Epigonen", dessen Grundgedanke die Nothwendigkeit einer Rückkehr zu Kant und zur Prüfung des Erkenntnissproblems von dessen Gesichtspunkt aus ist. Im Jahre 1866 erschien die erste Auflage von Lange's Geschichte des Materialismus, einem Werke, welches wenigstens das Verdienst hat, den Kantianismus mit der neuesten Naturwissenschaft in enge Beziehung gesetzt zu haben, und als eine vollständige Darlegung der sog. neukantischen Gesichtspunkte betrachtet werden kann. Von den zahlreichen Werken, welche in rascher Folge, nachdem die Bewegung ordentlich in Fluss gekommen war, hinter einander erschienen, sind die folgenden die bedeutendsten: Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung, 1871, und Kant's Begründung der Ethik, 1877 (bemerkenswerth wegen Genauigkeit in der Darstellung, obwohl zuweilen Kant mit stärkerer Betonung des psychologischen Momentes auslegend, als wünschenswerth und angemessen ist); Arnoldt, Kant's transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit, 1870 (mit besonderer Rücksicht auf den Streit zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg, aber viel werthvollen Stoff über Kant's Theorie von der Anschauung enthaltend); Stadler, Kant's Teleologie, 1874, und Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie, 1876; Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie, 1874 (eine der klarsten und besten Monographien über den Gegenstand); Laas, die Analogien der Erfahrung, 1876 (eine Kritik der Kantischen Lehre von der Substanz, Causalität und Wechselwirkung — vom Standpunkt eines modificirten

Empirismus); Riehl, der philosophische Kriticismus. 1. 2. 1876—1879 (eine sehr frische Studie über Kant's Methode im Verhältniss zu Hume und dessen unmittelbaren Vorgängern, geneigt, den Kriticismus als die Grundlage des Positivismus zu betrachten); Montgomery, die Kantische Erkenntnisslehre, 1871 (interessant wegen des eingenommenen Standpunktes, des eines extremen Empirismus; an Stelle der apriorischen Anschauung setzt M. den Muskelsinn); Thiele, Kant's intellectuelle Anschauung, 1876 (geht sehr sorgfältig den verschiedenen Stadien von Kant's Ansicht über die Intellectualanschauung nach und zeigt die Wichtigkeit dieses Begriffs, um Kant's Stellung richtig zu würdigen); Volkelt, Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, 1879 (eine kritische Studie über Kant, hauptsächlich vom Standpunkte des psychologischen Monismus).

Abhandlungen und Broschüren über einzelne Punkte sind zu zahlreich, um angeführt zu werden: Bergmann, Asmus, Leclair, Ueberhorst, Jacobson, Grapengiesser, Meyer, Witte, Wangenheim, Dorner, Zange, Krause, Lehmann, Zimmermann, Spicker, Oncken haben die Beziehungen Kant's zur Philosophie im Allgemeinen, das psychologische Element in der Kritik, den Zusammenhang von Fries und Kant, die Kategorienlehre, die Raumtheorie u. s. w. behandelt — kurz, eine ganze kritische und polemische Litteratur ist um die „Kritik" herum entstanden, so dass diese unter ihren Commentaren begraben zu werden droht.

Die neue Bewegung hat sich nicht auf Deutschland beschränkt. In französischer Sprache sind neuerdings wenigstens zwei genaue Darstellungen des Kantischen Systems erschienen: Desdouits, Philosophie de Kant d'après les trois critiques, 1876; und Nolen, La critique de Kant et la Metaphysique de Leibniz, 1875. Das noch frühere Werk von Vacherot (Metaphysique et science, 1858. 2. éd. 1863) ist noch das gründlichste und lehrreichste. In England datirt das eigentliche Studium des deutschen Denkens von dem Erscheinen von Dr. Hutchison Stirling's Secret of Hegel, 1865. Als Hülfsmittel diente Prof. Mahaffy's Uebersetzung von Kuno Fischer's Commentar (1866) und, um Schriften nicht zu erwähnen, welche mehr oder weniger von Kant's Grundsätzen handeln, so haben wir neuerdings von Prof. Caird (Philosophy of Kant, 1877) eine sehr gründliche und tief eindringende Darstellung der Kritik der reinen Vernunft erhalten.

In vielen nicht eigentlich Kant gewidmeten Werken bildet doch die Besprechung seiner Philosophie den hauptsächlichsten Inhalt. Von diesen sei erwähnt Göring (C), System der kritischen Philosophie, 1874—1875; Spir, Denken und Wirklichkeit. 2. Aufl., 1877; Caspari, Grundprobleme der Erkenntnisstheorie, 1876—1879; Liebmann, zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl., 1879.

2) Besonders werthvoll ist in dieser Hinsicht das oben erwähnte Werk Cohen's (Kant's Theorie der Erfahrung), obwohl darin der Einfluss der Herbart'schen Psychologie mitunter zu stark hervortritt. — Die historische Entwicklung von Kant's eigenen Meinungen ist sehr sorgfältig studirt worden; sie muss als eine unerlässliche Vorbereitung zum vollen

Verständniss der Kritiken angesehen werden. Nebst K. Fischer's Schilderung der in die vorkritische Periode fallenden Werke (Geschichte der neueren Philosophie. Bd. III) sind die folgenden besonders werthvoll: Michelis: Kant vor und nach 1770, 1871; Cohen, Systematische Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften, 1873; Paulsen, Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie, 1875; B. Erdmann, Vorrede zu den Prolegomena, 1878; Kant's Kriticismus u. s. w., 1878; und Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, 1878.

3) Schliesslich müssen die von der (Natur-) Wissenschaft und Philosophie aufgestellten Probleme zusammenfallen, denn beide, (Natur-) Wissenschaft und Philosophie, sind der Ausdruck der nämlichen Richtung auf Einheit der Erkenntniss. Beide sind Bestrebungen, die Einzelheiten der Erfahrung, welche auf den ersten Blick heterogen und unvernünftig erscheinen, begreiflich zu machen. Folglich gehen beide bei ihrer Auffassung der Erfahrung von derselben Annahme ihrer schliesslichen Begreiflichkeit aus. Nur durch sorgfältige Analyse dessen, was in dieser Annahme liegt und erforderlich ist, um sie zu verwirklichen oder um sie aufhören zu lassen, eine bloss allgemeine Vorschrift zu sein, lässt sich entdecken, wie die Methoden der besonderen Wissenschaften und der Wissenschaft als eines Ganzen sich zur Methode der eigentlichen Philosophie verhalten und davon unterscheiden. Es ist das Unglück des modernen Denkens gewesen, den engen Zusammenhang zwischen den beiden zu vernachlässigen, sie gegen einander in Opposition zu bringen und in Folge dessen die Zurückführung der einen auf die andere anzustreben. Das schliessliche Problem der Speculation durch die Methode der (Natur-) Wissenschaft, wenn man sie nur als solche nimmt, zu lösen, ist ebenso hoffnungslos, als der Versuch, experimentelle oder physische Wissenschaft durch die speculative Methode vorwärts bringen zu wollen. Wir können vielleicht im Cartesianismus, wo die Einheit der Philosophie und (Natur-) Wissenschaft eine Grundidee bildet, die Keime des späteren Gegensatzes zwischen ihnen entdecken, denn im Cartesianismus erscheinen die rein speculative Methode und die moderne Lehre von dem äusserlichen Mechanismus neben einander und geben den auseinandergehenden Gedankenströmungen den Ursprung.

4) Es würde nicht unmöglich sein zu zeigen, dass die Entwicklung seines Denkens Berkeley von dem unreifen Standpunkt eines individualistischen Idealismus, den er zuerst in dem Commonplace Book und den Principles annahm, zu einer Ansicht vom Wesen der sinnlichen Welt oder der Welt der Erscheinungen führte, welche mit der Kant's im Grunde in Einklang steht. Denn obgleich sich Berkeley niemals ganz von dem Einfluss der subjectiven Vorstellung befreit (ein besonders augenfälliges Beispiel, wie weit dies bei ihm geht, ist zu ersehen Princ. § 94), so entfernen ihn doch seine Lehre von der Sinnlichkeitssymbolik, seine Entgegensetzung der physischen und der wirkenden Causalität und die im Siris gegebenen Winke über das Begreifen des unendlichen Geistes und dessen Urbilder sehr weit von seinem ersten Standpunkt. — Die Thatsache, dass

eine sinnliche Vorstellung auftritt, muss von der sinnlichen Vorstellung selbst unterschieden werden, und diese Thatsachen des Auftretens von Erscheinungen bilden den Stoff der Sinnlichkeitssymbolik oder Naturordnung. Diese Naturordnung erklärt sich nicht aus sich selbst, sie muss vielmehr auf die That der göttlichen Ursache zurückgeführt werden. Sie ist in der That die Art, wie der göttliche Gedanke sich dem endlichen Verstande kundgibt, und die göttlichen Ideen oder Archetypen sind die Urbilder der besonderen Verbindungsweisen oder Formen, welche der endliche Verstand empfängt. Dies entfernt sich nicht weit von dem schliesslichen Standpunkte Kant's, aber wir empfinden dabei noch mehr als selbst bei Kant die Unmöglichkeit, das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen durch die beschränkte Kategorie der Ursache zu erklären. In seiner ganzen Ansicht von der Ursächlichkeit in der Natur und von der (für endliche Geister) willkürlichen Handlungsweise der Gottheit ist Berkeley über den Cartesischen Standpunkt, wie er insbesondere bei Malebranche erscheint, nicht hinausgegangen. Und die grösste Schwierigkeit des Cartesianismus, der Zusammenhang zwischen Ausdehnung und Denken, taucht bei Berkeley in dem Gegensatze zwischen dem thätigen endlichen Ich und der passiven oder von der Nothwendigkeit behaupteten Welt der Sinneserscheinungen wieder auf. Berkeley gelingt es nirgends, seinen Begriff von Macht oder Kraft klar zu machen, und insbesondere scheint sein Siris die Intelligenz als letzte Grundlage der Erscheinungswelt mit der Intelligenz als einer Kraft, die besonderen Naturveränderungen zu bewirken, zu verwechseln. Auf andere Punkte der Lehre Berkeley's, z. B. auf den Ursprung der Aeusserlichkeit oder auf die Dauer des Ich, versagt mir der beschränkte Raum einer Anmerkung einzugehen.

5) Das Kriterium der „Getrenntheit" (distinctness) oder des Vermögens, Vorstellungen von einander zu sondern, wird von Hume in seinem Beweise von der schliesslichen Zusammenhangslosigkeit der Erfahrungsthatsachen unter einander überall gebraucht. Dies ist das Princip, welches ihm die Grundlage für seine Kritik unserer Erkenntniss der realen Wirklichkeit liefert, und obwohl er anscheinend die Gewissheit der Erkenntniss abstract quantitativer Verhältnisse zugibt, so ist doch zu bezweifeln, ob er nicht am Ende zu seiner früheren Lehre zurückkehrte, dass die Mathematik auf sinnlicher Erfahrung beruht. So gibt es denn schliesslich nur einen Fluss von isolirten, mit einander verknüpften, aber nicht zusammenhängenden Wahrnehmungen (Werke-Ausgabe von 1854 T. 1. S. 116—181). — Dass Hume sich der fundamentalen Schwierigkeit, welche aus dieser Ansicht von dem isolirten Charakter der Wahrnehmungen entspringt, bewusst war, ist klar aus dem merkwürdigen, aber wenig bemerkten Appendix seines Tractats (treatise of human nature). Nachdem er darauf hingewiesen, dass die Art, wie man die äusserliche Substanz analysirt, gänzlich versagt, so bald man sie auf den Begriff der Seele oder des Ich anwendet, fasst Hume seine Verlegenheiten folgendermassen zusammen: „Zwei Principien sind, welche ich nicht mit einander vereinigen

kann und von denen das eine oder andere aufzugeben ich doch nicht im Stande bin, nämlich, 1) dass alle unsere besonderen Wahrnehmungsacte gesonderte Existenzen sind; 2) dass der Geist niemals irgend eine reale Verknüpfung gesonderter Existenzen mit einander wahrnimmt" (Werke II, p. 551). Was Hume hier in seiner Weise ausdrückt, ist thatsächlich die leitende Idee der Kantischen Erkenntnissanalyse, dass wir, wenn wir das Denken als blossen Gegenstand der Erfahrung betrachten, jedweden Begriff der Erfahrung selbst unmöglich machen. Und mit wunderbarer Schärfe ist das Kant'sche Problem in der von Hume hingeworfenen Vermuthung angezeigt, wodurch seiner Meinung nach die Lösung seiner Schwierigkeit geboten werden kann. Wenn unsere Wahrnehmungen, sagt er, entweder in etwas Einfachem und Individuellem inhärent wären oder wenn der Geist irgend eine reale Verknüpfung unter ihnen wahrnähme, würde im vorliegenden Falle keine Schwierigkeit stattfinden (Werke wie oben). Es ist merkwürdig genug, dass hinsichtlich eines ganz ähnlichen Problems ein neuerer Schriftsteller ein ähnliches Bekenntniss ablegt, der mehr als irgend ein Anderer bestrebt gewesen ist, Hume's Ansicht von der Erkenntniss wieder aufzubringen — der verstorbene J. Stuart Mill. (S. seine Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy. 3. edit. p. 241—242.)

6) Man könnte vielleicht sagen, dass das wissenschaftliche Denken zu dem von Descartes zu Anfang des 17. Jahrhunderts so kühn entworfenen Standpunkt zurückgekehrt sei, und die Analogien zwischen den gegenwärtig von dem wissenschaftlichen Verfahren erhobenen Schwierigkeiten und den Verlegenheiten der Cartesischen Physik und Psychologie verleihen dieser Meinung neue Stärke. Die Cartesischen Lehren 1) von der mathematischen Mechanik als der allgemeinen Naturwissenschaft, 2) von der Gleichartigkeit der Materie, 3) von der immer gleichen Quantität der Bewegung im physischen Weltall, 4) vom Leben als einer besonderen Form des Mechanismus, sind wesentlich die Vorstellungen der modernen Naturwissenschaft. Vergl. Prof. Huxley: On Descartes' Discourse on Method. Selected Essays S. 119 folg. (Deutsch übersetzt von Fritz Schultze. Berlin, 1877. S. 304 folg.) Papillon: Histoire de la Philos. moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature. I. S. 94—140. Bordas De Moulin: Le Cartesianisme.

Ueber den Ausdruck Kategorien in seiner Anwendung auf Naturwissenschaft siehe Hegel Encyclopädie II (1). 19.

7) Helmholtz, Erhaltung der Kraft S. 2—4.

8) Dies ist von Whewell entschieden, vielleicht zu entschieden aufgestellt worden. „Die von mir angeführten Principien: dass materielle Substanz nicht hervorgebracht oder zerstört werden kann, dass die Ursache durch die Wirkung gemessen wird, dass die Reaction der Action gleich und entgegengesetzt ist, sind nicht Resultate der Erfahrung und können es auch nicht sein .... Wenn der Grundsatz der Substanz nicht wahr wäre und nicht angenommen würde, so könnten wir nicht eine Wissenschaft wie die Chemie haben, d. h. wir könnten überhaupt keine Erkennt-

niss hinsichtlich der Veränderungen in der Form der Substanzen haben (Philos. of discovery 349). Auf der andern Seite redet Prof. Huxley (Hume p. 52) mit Verachtung von „reinen Metaphysikern", welche behaupten, dass wissenschaftliche Beobachtung unmöglich ist, wenn nicht derartige Wahrheiten bereits erkannt oder vorausgesetzt sind, was denen, die nicht „reine Metaphysiker" sind, ganz dasselbe bedeutet, als dass der Fall eines Steines nicht beobachtet werden könne, „wenn das Gravitationsgesetz nicht bereits im Geiste des Beobachters ist." Indessen scheint Pr. Huxley dabei doch den Unterschied zwischen den Bedingungen der Erfahrung als solcher und den besonderen Gesetzen dieses oder jenes Theiles der Erfahrung zu übersehen (vgl. Kant's Prolegomena § 17), und er würde es unzweifelhaft sehr schwer finden, zu zeigen, dass die Beobachtung einer Thatsache, aus der irgend ein wissenschaftlicher Schluss gezogen werden soll, möglich sei ohne das allgemeine Princip, auf dem jede wissenschaftliche Beobachtung überhaupt beruht, dabei im Sinn zu haben. Vermuthlich meint er mit der Beobachtung des „Falls eines Steines" das Bewusstsein einer besonderen Reihe sinnlicher Empfindungen; er würde es ebenso schwer finden, zu zeigen, wie ich dieser Reihe als solcher mir bewusst sein kann ohne die allgemeine Bedingung, welche mein Dasein in der Zeit überhaupt zu bestimmen in den Stand setzt. Indessen meint Pr. Huxley offenbar, dass der menschliche Geist sich einer einzelnen sinnlichen Empfindung bewusst werden, d. h. sein eigenes Dasein als eines Empfindenden absolut oder ohne jedwede Elemente des Unterscheidens bestimmen kann (vgl. Hume S. 55, 68). Das heisst Hume selbst übertrumpfen und ist am Ende eine blosse Redensart. Die einzelne Empfindung, z. B. des Rothen, welche H. Huxley in Betracht zieht, ist diese Empfindung nur als ihm in thatsächlicher, zusammenhängender Erfahrung bekannt. Welche Eigenschaften sie haben mag, wenn man sie abgesehen von dieser Erfahrung betrachtet, darüber wird aller Wahrscheinlichkeit nach weder H. Huxley noch irgend ein anderer „Geograph" des menschlichen Geistes uns belehren.

9) Mit Ursache in ihrer modernen (natur-) wissenschaftlichen Bedeutung beziehe ich mich besonders auf die Lehre von der Erhaltung und Umwandlung der Kraft, welche uns zuerst das wissenschaftliche Gesetz der Verursachung in einer exacten Form aufzustellen verstattet hat. So werthvoll nun diese Lehre für praktische Zwecke ist, so viel bleibt doch noch zu thun übrig, um die Voraussetzung, auf denen sie ruht, aufzuklären. Vermuthlich kann sie nicht abgesehen von derjenigen Auffassung des physischen Weltalls aufgestellt werden, welche wir als das wirkliche Gegenstück der Kategorie der Wechselwirkung erkennen werden — des Begriffs eines Systems von Substanzen oder letzter Bewegungssubjecte, die gegenseitig einander bestimmen und durch diese wechselseitigen Bestimmungen ein System ausmachen. So viel ich habe entdecken können, enthalten alle Ausdrücke der Gesetze von der Kraft mehr oder weniger ausgesprochenermassen diesen Begriff. Vgl. Stewart, Conservation of Energy (Inter.

Sc. Series); Tait, Recent Advances in Physical Science lects 1—3, und Thermo-dynamics § 97; Helmholtz (Erhaltung der Kraft, und Pop. wissensch. Vorträge, S. 317—362.)

10) Die folgenden Sätze aus Geulincx, welcher den Cartesischen Gegensatz von Denken und Ausdehnung bis zu dessen logischer Consequenz trieb, sind äusserst merkwürdig, wenn man sie im Zusammenhang mit vieler neuerer Speculation über denselben Gegenstand betrachtet: Igitur in mundo nil quicquam agimus, spectamus eum duntaxat, verum illud spectare rursus admirabili modo contingit, nam mundus non potest se ipsum ut spectetur adhibere nec speciem suam nobis ingerere, est in se ipso invisibilis. Quemadmodum non operamur in id, quod extra nos est, ita, quod extra est, non operatur in nos (Ethica S. 122). Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam, sed voluntatem meam comitatur (S. 124).

Seitdem diese Vorlesungen gehalten worden sind, ist eine äusserst geschickte Prüfung gewisser neuerer Theorien über diesen Gegenstand erschienen: Modern Realism Examined, von dem verstorbenen Prof. J. M. Herbert, 1879.

11) Der erste und wichtigste naturwissenschaftliche Schriftsteller, welcher auf Kant wegen dessen durchgreifender Bedeutung für das moderne Denken aufmerksam machte, war Helmholtz. Bei verschiedenen Gelegenheiten, aber besonders in seinem grossen Werke, der physiologischen Optik 1867, hob er die Kantische Philosophie als diejenige hervor, welche sowohl für die wissenschaftliche Erkenntniss im Ganzen als auch für die Theorie der Wahrnehmung im Besonderen eine Grundlage biete. Man muss indessen sagen, dass Helmholtz wie viele andere naturwissenschaftliche Schriftsteller ihre Kenntniss Kant's Schopenhauer verdanken. Seine Lehre von der Ursache z. B. ist nicht die Kantische, sondern gehört bestimmt dem letzteren Autor an.

Der Kantianismus tritt sehr hervor bei Wundt (vergl. die physikalischen Axiome 1866; physiologische Psychologie 1874; und besonders seine Antrittsreden von 1874 und 1876. Zöllner (Ueber die Natur der Kometen 2. Aufl., 1872) verdient wegen der enthusiastischen Art erwähnt zu werden, mit der er Kant's Verdienste um die Naturwissenschaft hervorhob. Er scheint auch gleich Helmholtz mehr von Schopenhauer's Kantianismus als von Kant selbst bezogen zu haben.

12) Zeller, Vorträge und Abhandlungen II, S. 468.

13) Zeller a. a. O. Vgl. S. 470, 488. Vgl. auch Helmholtz, Pop. wissensch. Vorträge S. 7: „Sonach schien der menschliche Geist es unternehmen zu können, auch ohne durch äussere Erfahrungen dabei geleitet zu sein, die Gedanken des Schöpfers nachzudenken und durch eigene innere Thätigkeit dieselben wiederzufinden." Vgl. Helmholtz, Pop. wissensch. Vorträge Bd. III, S. 10—12.

14) Es lässt sich nicht leugnen, dass Hegel, und in noch höherem Maasse Schelling in ihrer Art, die Naturwissenschaft zu behandeln, irrten; aber die Voraussetzung, dass die Metaphysik, etwa so wie Hegel oder

Fichte sie sich dachten, welche als Beispiele „reiner Metaphysiker“ ausgewählt werden können, eine apriorische Construction des gesammten Inhalts der Naturerkenntniss versuche, beruht auf grobem Missverständniss und wird von jenen Autoren selbst mit ausdrücklichen Worten verworfen. (Vgl. Hegel, Encyclopädie § 145 und ganz besonders Fichte Werke II, S. 333, V, S. 340.)

15) Vgl. Helmholtz, Pop. naturw. Vortr. S. 6. „Kant's Philosophie stand vielmehr mit den Naturwissenschaften auf genau gleichem Grunde, wie am Besten Kant's eigene naturwissenschaftlichen Arbeiten zeigen u. s. w.“ Eine entgegengesetzte Ansicht hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kantianismus und naturwissenschaftlicher Methode bei Hegel Encycl. § 60 (W. W. VI. S. 121—2).

16) Helmholtz, Ueber das Sehen des Menschen. 1855. S. 6.

17) Kant W. W. I S. 563. Vgl. Prolegomena § 4, 5, 40, 42.

18) Der dritte Theil der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels (W. W. VI. S. 205 folg.) enthält einige merkwürdige Aeusserungen über den Menschen. Die andern gemeinten Werke sind vorzüglich: Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (VI, S. 355—391). Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (VII, (I), S. 363—385). Idee zu einer allgemeinen Geschichte (VII, (I), S. 315—337).

19) Vgl. Schultze, Kant und Darwin 1875, Dieterich, Kant und Newton 1876; Kant und Rousseau 1878; Lasswitz, Atomistik und Kriticismus 1878.

20) Diese Gegensätze, welche das Wesen und den Stoff der modernen Reflexion bilden, lassen sich so zusammenfassen: Denken und Sein, Geist und Natur, Seele und Leib, Freiheit und göttliches oder natürliches Gesetz; natürliche Neigungen und moralische Vernunft; Mechanismus und Teleologie. Sie alle kommen bei Descartes vor, und sind in der That nur die specifischen Arten, in denen sich die Cartesische Reform ausdrückt.

21) Wir können sagen, dass die Uebertreibung dieses Unterschiedes der Grundirrthum des Cartesianismus ist. Das Subject ist dort nur negatives oder kritisches Denken, die leere Selbstsetzung im Gegensatz zur Fülle und Concretheit der erkannten Welt. Die Idee Gottes bei Descartes, das Schauen aller Dinge in Gott bei Malebranche, und die unendliche Substanz Spinoza's sind nur gewaltsame Anstrengungen, um den unvereinbaren Widerspruch, von dem diese Denker ausgingen, zu überwinden.

22) Vgl. Fichte, W. W. I, S. 281.

23) Werke (Ausg. v. 1864) IV. S. 173.

24) Huxley, Sel. Ess. p. 139.

25) Vgl. Lange, Gesch. des Materialismus II, S. 3—4.

26) Der Druck dieser durch die Annahme verursachten Schwierigkeit, dass dem Denken ein dem Denken unauflösslicher Gegensatz bekannt sei, erscheint mit grösster Klarheit bei Malebranche und Geulincx. Das wirkliche Dasein der Dinge ist für Malebranche eine nur ganz unnütze Zugabe zu der „intelligiblen Ausdehnung“, welche wir in Gott wahrnehmen (Vgl. Entretiens sur la Metaphysique V und VI).

27) Besonders interessant ist gegenwärtig jener Standpunkt des metaphysischen oder psychischen Monismus, welcher in verschiedenen Formen von Noiré, Wundt, Taine, Lewes, S. H. Hodgson und Andern vertreten wird.

28) Gesch. des Mat. II, 4—5.

29) Wie unter Andern von Zeller geschieht. Vgl. Gesch. d. deutschen Philos., S. 426; Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlung S. 491.

30) Mit dem hier Gesagten möge man die recht gedankenvolle Behandlung des Phaenomenalismus bei J. Grote (Exploratio philosophica Cambridge, 1855) vergleichen. Derselbe Gesichtspunkt liegt Ferrier's kräftiger Polemik gegen den Psychologismus zu Grunde (Institutes of Metaphysic. 1. Edit. 1854 — passim.)

31) Es könnte leicht gezeigt werden, dass der unversöhnliche Gegensatz zwischen Denken und Dingen, in welchen Descartes verfiel, aus der Thatsache entsprang, dass er seine erste transscendentale Auffassung des Denkens in die psychologische Auffassung des concreten Einzelgeistes zurücksinken liess. Aus dem Begriff eines ganz abstracten und jedes concreten Inhalts baaren Selbstbewusstseins ist kein wirklicher Fortschritt möglich. Der Uebergang zur concreten Materie wird von Descartes auf ganz empirische Weise bewerkstelligt mittels eines Ueberblicks über die im Geiste des individuellen Denkers enthaltenen Vorstellungen. S. Med. III, z. Anf. und Princ. Phil. I. § 13.

32) Prolegomena § 13 Anm. 1.

33) Die Aehnlichkeit von Kants Denken und Sprache mit der Hume's über denselben Punkt ist sehr merkwürdig. Kant (W. W. I. S. 158): „Wie aber etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, was ich mir gerne möchte deutlich machen lassen." Hume (Works IV, 39): Wir nehmen immer an, dass, wenn wir gleiche sinnliche Qualitäten sehen, dieselben gleiche geheime Kräfte haben, und erwarten, dass diesen ähnliche Wirkungen, als welche wir erfahren haben, aus ihnen folgen werden . . . Das ist nun ein Vorgang im Geiste oder Denken, von dem ich gerne den Grund wissen möchte". Kant hatte damals die Ansicht, welche Hume durchweg ausspricht, dass der Vernunftgebrauch ein bloss analytischer Process sei. cf. Kant's Werke I. S. 57—74, vgl. Hume's Werke I. S. 146.

34) Werke XI. 1. S. 25—26.

35) Wie weit Kant's Bekanntschaft mit Hume's Werken ging, ist ein streitiger Punkt, welcher mit absoluter Genauigkeit sich wohl nicht feststellen lassen dürfte. Dass er den Treatise of Human Understanding kannte, scheint mir höchst unwahrscheinlich. Aeusseres Zeugniss zu Gunsten dieser Voraussetzung gibt es nicht, und die inneren Zeugnisse sind ganz und gar dagegen. Kant könnte nicht darauf bestanden haben, dass Hume's skeptische Kritik sich auf die Causalität beschränkt habe, wenn er den Treatise gelesen hätte, und er würde in diesem Falle auch nicht verfehlt haben, von Hume's empirischer Theorie der mathematischen Wahrheiten Notiz zu nehmen. In der That nimmt er überall an, dass Hume

der Mathematik eine apriorische, wenn auch analytische Wahrheit beimisst; ein gründlicheres Studium der Essays würde ihn auch darüber einigermassen zweifelhaft gemacht haben. (Vgl.: Hinsichtlich des geometrischen Beweisverfahrens Hume's Werke Bd. IV S. 180.) Allem Anschein nach besteht die Wahrheit hinsichtlich Hume's Lehre über das mathematische Verfahren darin, dass er arithmetische und algebraische Lehrsätze für apriorisch und beweisbar hielt, weil es ihm dunkel vorschwebte, dass sie bloss analytisch seien, dass er aber geometrische Lehrsätze als auf Erfahrung gegründete Urtheile betrachtete — annäherungsweise richtig der That nach, absolut richtig nur der Voraussetzung nach. Dies wenigstens ist die von ihm in dem kleinen Zusatz zum zweiten Theil des Treatise of human nature ausgesprochene Lehre. Was den Zeitpunkt angeht, zu welchem Kant zuerst mit Hume in Berührung kam, so muss derselbe wahrscheinlich bis zum Erscheinen der deutschen Uebersetzung der Essays im Jahre 1755 zurück datirt werden. Aus der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen" 1765—66 (W. W. I. S. 297) leuchtet ein, dass Kant Hume's moralische Abhandlungen in seinen ethischen Vorlesungen zu gebrauchen pflegte, und wenn Borowski's Mittheilung Glauben verdient (Leben Kant's S. 170), so muss er schon im Jahre 1756 mit dem Studium und der Kritik der Hume'schen Erkenntnisstheorie beschäftigt gewesen sein. Ich kann kein bestimmtes Zeichen von Hume's Einfluss vor dem bereits genannten Zeitpunkt auffinden, dem der Formulirung der kritischen Frage — 1769—1772; bis zu diesem Datum scheint Kant's Entwicklung ganz verständlich, wenn man sie als einen Fortschritt von den Principien der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik aus betrachtet. Vgl. über diesen Punkt pro und contra Paulsen's Entwicklungsgeschichte S. 47 u. folg., und B. Erdmann, Ausgabe der Prolegomena in der Einleitung S. 81 folg.

36) Vergl. W. W. I. S. 72—73.

37) Die logischen Principien der Leibnizischen Erkenntnisstheorie sind interessant genug, um eine gründliche Prüfung zu verdienen. Die einzige systematische Behandlung derselben (Kvet's Leibnitzens Logik, 1857) ist weder vollständig genug noch durchaus richtig. Die Grundprincipien lassen sich gleich aus der Annahme folgern, dass die Erkenntniss nur die Selbstentwicklung des Bewusstseins des einzelnen Subjects oder der Monade ist. Es folgt daraus 1) dass es keinen absoluten Unterschied zwischen erfahrungsmässigen und apriorischen Wahrheiten gibt, 2) dass die ersten Principien aller Wahrheiten in dem Bewusstsein der Urmonas enthalten sind, 3) dass alles Wissen ein vollständig zusammenhangendes und harmonisches System ausmacht, 4) dass der Prozess der Entdeckung der Wahrheit die Analyse ist, durch welche wir unsere verworrenen Vorstellungen aufklären und auf die ersten Wahrheiten zurückbeziehen, 5) dass die obersten Wahrheiten identische Urtheile sind; empirische Wahrheiten sind solche, welche vom Standpunkt des endlichen Geistes aus auf Identitäten nur mittelst eines unendlichen Prozesses zurückgebracht werden können.

(Vgl. Opera philos. S. 208; 80, 620, 717; 719—720; 177, 707; 83, 99). Somit besteht das System der Erkenntniss aus Data und in ihnen enthaltenen, aus ihnen gezogenen Folgerungen. Die scientia generalis oder Logik im höchsten Sinne, von der die Aristotelische nur ein Zweig ist, hat die Methoden, mittelst deren wir von den Data zu den Folgerungen, oder von den Folgerungen zu den Data übergehen können, vollständig aufzusuchen. Sie zerfällt also in zwei Theile (ich übergehe als unwichtig den Unterschied von Urtheilskunst und Entdeckungskunst): 1) den synthetischen oder combinatorischen, 2) den analytischen. Im ersten haben wir Beweisführung; im zweiten, da der Rückgang ein unendlicher ist, nur Wahrscheinlichkeit. Die synthetische Logik hat daher die Gesetze der möglichen Combinationen der gegebenen Data zu bestimmen; die analytische Logik die Wahrscheinlichkeitsgrade, mit denen wir auf die Data, aus welchen gegebene Wirkungen folgten, zurückschliessen. Die Methode der synthetischen Logik ist mathematisch oder das mathematische Argumentiren ist vielmehr nur eine besondere Modification der allgemeinen Gesetze der Combination der Data. Der logische Calcül erfordert zu seiner Vollständigkeit a) die Zurückführung aller Begriffe auf einfache Data, b) die Auseinandersetzung der allgemeinen Regel und besonderen Modificationen für das Combiniren, c) einen neuen Algorithmus oder charakterisirende Notation. Das erste Erforderniss führt Leibniz zur Lehre von der Ultraquantification, das zweite zur Aufstellung des allgemeinen Princips der Substitution von Aequivalenten, das dritte ist von ihm nur theilweise bearbeitet worden. Einzelnes, so viel davon gegeben ist, kann man in den logischen Abhandlungen finden (Opera philos. S. 81—104). Die Wahrscheinlichkeitslogik ist nur als ein Desiderat angezeigt. (Ueber Leibnizens Logik vgl. auch Exner in den Abh. d. Kgl. böhm. Gesellsch. d. Wiss. 1843; Kern, de L. scientia generali comment. 1847; und Trendelenburg, Hist. Beiträge Bd. III.) Leibnizens Principien findet man bis zu einem gewissen Maasse entwickelt bei Tschirnhaus, Hansch, Ploucquet, Rüdiger und andern Mitgliedern der Wolff'schen Schule, aber die Anwendung mathematischer oder symbolischer Methoden auf die Logik ist erst in unserer Zeit umfassend versucht worden. Ein kritischer Bericht über die theilweise Einführung symbolischer oder algebraischer Notation, wie bei Maimon, Gergonne, Maass, Drobisch, Semler und De Morgan, und über die vollständige Gleichsetzung logischer und mathematischer Processe wie in den Werken der beiden Grassmann, Boole's, Jevons', Peirce und Delboeuf würde ein schätzbarer Beitrag zu unsern Geschichten der logischen Lehren sein. (Eine strenge Kritik der arithmetischen Methode in der Logik übt Hegel, Logik III S. 142—3.)

39) Vgl. Kritik S. 182 (Kehrbach S. 190).

40) Nur auf diese Weise kann ich Kant's Ausdruck in den Prolegomena hinsichtlich dieser Urtheile begreifen. Es ist ganz unmöglich anzunehmen, dass die willkürliche oder empirisch beeinflusste Unterordnung zweier Wahrnehmungen (des Scheinens der Sonne und der Wärme des

Steines) unter die Kategorie der Process ist, durch welchen die Kategorien in die Erkenntniss eintreten. Kant scheint mir in diesem Falle wie in den entsprechenden Erläuterungsbeispielen bei Besprechung der zweiten Analogie durch Bezugnahme auf empirische Zusammenhänge die Erklärung des Wesens der Objectivität als solcher zu versuchen. Der in der Vorlesung eingenommene Standpunkt wird durch die auffallende Bemerkung bekräftigt, dass Wahrnehmungsurtheile, in welchen mein Gefühl das Prädicat ist, nicht zu Erfahrungsurtheilen erhoben werden können (Proleg. § 19 Anm. Vgl. Werke I S. 598 u. IV S. 29.) Der wirkliche Irrthum bei der Sache ist die Bestimmung davon als von Urtheilen ohne eine ausführlichere Darstellung der Stelle, welche sie im Werden der Erkenntniss einnehmen. Die Ansicht vom Urtheil in der Kritik (Analytik § 19) ist ganz genügend, um die Vorstellung zu zerstören, dass die sogenannten Wahrnehmungsurtheile irgend etwas mehr wären, als darauf folgende empirische, nur in Beziehung auf die schon erkannte Objectivität mögliche Thathandlungen.

41) Vgl. zu den Hauptstellen in der Kritik, den Prolegomena und Logik hinzu: W. W. I S. 470, 565—566. XI, I S. 97—98.

42) Schleiermacher, Dialectik § 155, § 308, 309. Vgl. George, Logik als Wissenschaftslehre S. 295. Ueber diesen Punkt hat Beck (Einzig-möglicher Standpunkt S. 31—35) einige vortreffliche Bemerkungen.

43) Werke I, S. 565.

44) Kritik d. r. V. S. 116—117 Anm. (Kehrbach S. 660 Anm.) Vgl. Fichte, W. W. I, S. 112.

45) Kritik d. r. V. Analytik § 18, 19.

46) Kritik d. r. V. S. 577—578 Anm. (Kehrbach S. 128 Anm.)

47) Ueber den tiefern Sinn dieser Synthese vgl. Fichte, W. W. I, S. 113—114, und Hegel, W. W. I, S. 21 folgg.

48) Vgl. die merkwürdige Anmerkung W. W. IV, S. 39. (Kritik der Urtheilskraft, Einl. IX.)

49) Vgl. über den betreffenden Punkt Kritik d. r. V. S. 579 Anm. (Kehrb. S. 130 Anm.). Arnoldt (Kant's transscendentale Idealität S. 50—51) hat einige gute Bemerkungen über Kant's Gebrauch des Ausdrucks Anschauung. Vgl. auch Beck, Einzig-mögl. Standpunkt S. 171.

50) Vgl. W. W. I, S. 470 und Fichte W. W. I, S. 186 Anm., 217, 226—227.

51) Vgl. W. W. I, S. 445—446, 502, 508; V, S. 322, 427; Kritik d. r. V. S. 132 Anm. (Kehrb. S. 678 Anm.), S. 307 Anm. (Kehrb. S. 357 Anm.), 567—568 (Kehrb. S. 115—116). Ueber die für die Wahrnehmung des Raumes nöthige Materie vgl. besonders Kritik S. 228 (Kehrb. S. 242) und W. W. V, S. 427.

52) Kritik d. r. V. S. 579 Anm. (Kehrb. S. 130 Anm.) und im Allgemeinen Kritik S. 115—122 (Kehrb. S. 659 folgg.); 579—584 (Kehrb. S. 130 folgg.).

Anmerkungen zur zweiten Vorlesung.

1) Kritik d. r. V. S. 579 Anm. (Kehrb. S. 130 Anm.): „Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird." Diese Bemerkung ist historisch genommen ungenau, aber von unendlicher Wichtigkeit für Kant's eigene Theorie. Vgl. W. W. I. S. 502, 508.

2) Es ist von Interesse, mit Kant's Ansicht die am Meisten ausgearbeiteten psychologischen Behandlungen der Wahrnehmung, nämlich die von Berkeley und Mill zu vergleichen. Die Function der Einbildungskraft bei der sinnlichen Wahrnehmung wird bei dem ersteren dieser Beiden wenn auch nicht mit genügender Klarheit, anerkannt, und das Verhältniss zwischen den sich neu darbietenden und den reproducirten Elementen der Wahrnehmung ist die Hauptschwierigkeit in seiner Theorie, und in ähnlicher Hinsicht bei Mill. Von Kant unterscheidet sie sich, wie man finden wird, vornehmlich in zwei Punkten, 1) die transscendentale Regel der Einbildungskraft, welche Kant „Affinität" nennt, bleibt ohne Anerkennung, 2) die reproducirten Elemente tragen nur den Charakter von Theilen bei der Bildung einer Anschauung, während Kant auf die Reproduction von sinnlichen, in der Zeit bestimmten Thatsachen bestimmt hinweist. Die Thatsache von Empfindungen, welche sich darbieten, und die stehenden Gesetze dieser Thatsache sind ohne die objective Ordnung von in der Zeit bestimmten Begebenheiten nicht denkbar. Die „Möglichkeit von Empfindungen" ist wirklich gleichbedeutend mit der Möglichkeit, eine Empfindung zu erfahren. Dieses objective Verhältniss oder Verhältniss zur Ordnung der Erfahrung ist von Mill unerklärt gelassen und wird von Berkeley dem göttlichen Geiste, welcher die subjectiven Associationen gewährleisten muss, zugeschoben.

3) Nicht, wie bemerkt werden mag, „Formen der synthetischen Einheit der Zeit selbst". Im Hinblick auf neuere Verhandlungen ist diese Unterscheidung von Wichtigkeit. Kant lehrt, dass die Zeit wie der Raum nur durch Erfahrung darin erkannt wird; folglich sind die Schemata nicht Modi der Zeit, sondern der synthetischen Einheit des möglichen Mannigfaltigen in der Zeit.

4) Kritik S. 133 (Kehrb. S. 679 Anm.) Anm. Eb. S. 578 (Kehrb. S. 129): „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand." Behufs dieser Auffassung des Wesens und der Wichtigkeit der productiven Einbildungskraft in der Kantischen Wahrnehmungslehre vergl. Kritik W. W. I. S. 217, 226—277. Hegel, Philos. Abh. 25—27.

5) Die psychologische Seite der Deduction ist im grössten Detail in der ersten Ausgabe der Kritik (S. 567—585 Kehrb. S. 115 folgg.) gegeben. Das Wesentliche ist indessen auch in der zweiten Ausgabe § 24 und besonders § 26 (S. 126—129 Kehrb. S. 671 folgg.; 131—134 Kehrb. S. 677 folgg.) zu finden. Eine genaue Uebersicht wird von Hölder (op. cit. S. 35—38) gegeben, der mit Recht die Function der Einbildungskraft in den Vordergrund stellt.

6) Vgl. Kritik S. 134, 576; (Kehrb. S. 681. 126) Prolegomena §§ 16, 17.

7) Zuzüglich der allgemeinen Erörterung in der zweiten Ausgabe der Kritik (besonders § 17, 19, 21) müssen die betreffenden Bemerkungen der ersten Ausgabe im Auge behalten werden (vgl. besonders Kr. S. 572, 573, Kehrb. S. 123—124 und die wichtige Anmerkung S. 577—578, Kehrb. S. 128 Anm.).

8) Vgl. Kritik S. 215, 219 u. 581 (Kehrb. S. 229, 233 u. 132).

9) Eine der klarsten Auseinandersetzungen über den Schematismus, welche bei Kant zu finden ist, ist in seinem Briefe an Tieftrunk (W. W. XI, 1, S. 184—187) gegeben. Dass das zwischen Begriff und Anschauung oder vielmehr zwischen dem Ich und dem Besonderen der Sinnlichkeit vermittelnde Element die Function der Synthesis ist, welche einerseits von der zum Bewusstsein als solchen nothwendigen reinen Allgemeinheit, andererseits von dem besonderen Wesen der Anschauung bedingt ist, wird hier noch bestimmter ausgedrückt als in dem betreffenden Abschnitt der Kritik S. 140—146 (Kehrb. S. 142—149). Es ist sicherlich wahr, dass zur Hervorbringung der Schemata die reinen Formen der Wahrnehmung erforderlich sind, aber es muss bemerkt werden, dass die Schemata nicht Modi dieser reinen Wahrnehmungen, sondern der synthetischen Einheit in ihnen sind. Der allgemeinste Inhalt der Zeit, nicht die Zeit selbst, ist Grundlage für die Schemata. Dieser Punkt ist vielfach in den gewöhnlichen Compendien der Geschichte der Philosophie missverstanden, z. B. bei Zeller, Geschichte der deutschen Philos. S. 431. Schwegler, Handbuch S. 141—142 (2. Aufl.).

10) Vgl. W. W. XI, 1 S. 55—57. Vgl. über den zwischen Maimon und Kant streitigen Punkt die betreffenden Bemerkungen von Fichte, W. W. I, S. 387—388.

11) Ich verweise insbesondere auf die Erörterung unter der zweiten Analogie (Kritik S. 173—187; Kehrb. S. 180—190). Die kürzeren Notizen (Kritik S. 133, 207, 313, 430—431, 483, Anm. 508, 521, Kehrb. S. 680, 219, 226, 497—498, 554 Anm., 583, 598) sind viel genügender und treffender. Vgl. Kr. d. prakt. Vern. S. 92—94.

12) Vgl. Kritik S. 211, 213 (Kehrb. S. 223, 226).

13) Vgl. besonders Kritik S. 191, 180—181. (Kehrb. S. 200, 188—189.)

14) Kritik S. 191—192. (Kehrb. S. 200—201.) Vgl. Proleg. W W. III, S. 87—88. Die nothwendige Einheit der Erfahrung deutet auf eine höhere Ansicht, als welche Kant hier in Erwägung zieht, obwohl sie auf einer spätern Stufe, wenn der Uebergang zur Theorie der Vernunft oder Metaphysik gemacht wird, zum Vorschein kommt. Die von Kant angegebene Idee ist das Fundament für eine Lehre von der Ursache, welche von Sophie Germain gut so ausgedrückt worden ist: „Unser geistiges Streben, die Ursachen eines jeden Gegenstandes, welcher unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, aufzusuchen, scheint mir zu zeigen, dass wir den Gegenstand nicht in seiner Ganzheit wahrnehmen. Er stellt sich uns in einem Charakter der Unvollständigkeit dar; wir fragen, welches die Einheit sei, zu der er gehört. Wir sehen ihn als einen Theil, wir wünschen das Ganze zu wissen, zu welchem dieser Theil gehört." (Oeuvres philosophiques S. 133.) Indessen ist es nicht genug zu sagen, dass der Gegenstand einen theilartigen Charakter darstellt; seine Unvollständigkeit kann nur auf reflectirende Vergleichung der Erfahrung mit der rationellen Idee der Einheit hin zum Vorschein kommen.

15) Krit. S. 207—208. Vgl. S. 605 (Kehrb. S. 219—220. Vgl. S. 321).

16) Vgl. Prol. W. W. III, S. 72.

17) Vgl. hinsichtlich dieses Missverständnisses Kant's Schopenhauer vierfache Wurzel § 23.

18) Kritik S. 176, 133 (Kehrb. S. 183, 680). Vgl. mit Prol. § 30 die Stelle in der Kritik S. 508 (Kehrb. S. 583).

19) Kritik S. 180 (Kehrb. S. 188).

20) Diejenigen, welche wie Schopenhauer denken, dass Kant seinen Beweis der Causalität von besonderen Arten der Abfolge herleite, fehlen darin, dass sie, worauf Kant vor allen Dingen besteht, der empirischen Zufälligkeit nicht die gehörige Wichtigkeit beimessen. Kant würde, was den empirischen Charakter der Ereignisse betrifft, sich ganz so wie Hume ausdrücken. Vgl. was über Analogie im Allgemeinen Kritik S. 167—168 (Kehrb. S. 173—174) gesagt wird.

Dr. Stirling's Bemerkungen über den subjectiven Charakter von Kant's Wahrnehmungsmechanismus in dessen Artikel über „Philosophy of Causality" (Princeton Review Jan. 1879 pp. 178—210; vgl. Fort. Review July 1872) scheinen richtig zu sein, nicht wegen der besonders von ihm angeführten Gründe, sondern wegen der von Kant unaufhörlich angewandten individualistischen Phraseologie. Nirgends ist dies so klar, als bei der transscendentalen Aesthetik, doch muss man, um gegen Kant gerecht zu sein, sich erinnern, dass sein Beweis allgemeiner ist als der demselben von ihm gegebene Ausdruck. Raum und Zeit sind nicht rein subjective Gespenster, mit deren Hülfe die Einzelintelligenz in das subjective Flickwerk von Sinnlichkeitsacten Ordnung zaubert, sondern

Bedingungen, unter denen die Materie, das Aeussere als solches, für jedwede Intelligenz möglich ist. Das ist der eigentliche Kern seines Beweises, dem unglücklich psychologischen Anstrich zum Trotze, welchen er bei Kant eingestandener Maassen hat. Dasselbe gilt für die Causalität, welche nicht als eine subjective Zugabe zu der schon vorhandenen Materie, sondern als die Bedingung betrachtet werden muss, unter der für die Intelligenz als solche Abfolge oder Veränderung möglich ist.

21) Kritik S. 207, 228. (Kehrb. S. 219, 242.) Vergl. W. W. V, S. 403—406 u. Krit. S. 173. (Kehrb. S. 180.)

22) Also der Cartesische Idealismus, obwohl Kant's Argumentation auf der anderen Seite auch gegen den Individualismus von Berkeley gilt. Erdmann (Grundr. d. Gesch. d. Philos. 3. Ausg. II, 322) bemerkt, dass Fichte darauf aufmerksam gemacht habe, der von Kant kritisirte Idealismus sei nicht der Berkeley's.

23) Vgl. besonders den vierten Paralogismus nach der 1. Ausgabe. Kritik S. 597—619. (Kehrb. S. 311—339.) Die dort gegebene Widerlegung des Idealismus (S. 605—606; Kehrb. S. 321, 322) wird in der 2. Ausg (S. 197—200; Kehrb. S. 208—210, und Vorrede S. 29—30 Anm.; Kehrb. S. 31—32 Anm.) erweitert, aber nicht wesentlich verändert. Die Unmöglichkeit, apriori den Inhalt der Wahrnehmung zu erkennen, erscheint Kant als hinlänglicher Beweis für deren Realität (W. W. V, S. 321). Vgl. I, S. 509 u. Kritik S. 164—165, 602. (Kehrb. S. 169—170, 317.)

24) Kant erkennt dies in Hinsicht auf die reine Einheit des Bewusstseins vollständig an; vgl. Kritik S. 617. (Kehrb. S. 336).

25) Kritik S. 207. Vgl. S. 208. (Kehrb. S. 219. Vgl. 220.)

26) Vgl. die merkwürdige Stelle W. W. V. S. 405—406.

27) Vgl. W. W. I. S. 522, 550, 606; Kritik 205 flgg., 605 (Kehrb. 217 flgg., 321); W. W. V. S. 310.

28) Vgl. die Kritik des vierten Paralogismus, wie sie in der ersten Ausgabe gegeben ist. (Kehrb. S. 311 flgg.)

29) Es würde interessant sein, darzulegen, wie diese Art, die inductiven Methoden anzusehen, uns in den Stand setzt, ihnen in einem System der Logik ihren gebührenden Platz zu sichern. Die gewöhnliche scharfe Unterscheidung zwischen Deduction und Induction führt zu schwerem Irrthum und Verwirrung im Denken. Was gewöhnlich Induction genannt wird, ist nicht wesentlich vom logischen Verfahren überhaupt unterschieden, sondern ist nur die Sammlung und Prüfung von Thatsachen unter der Leitung eines allgemeinen Princips. Berkeley muss eine gesunde Auffassung des Wesens und der Bedeutung der inductiven Methode nachgerühmt werden. (Vgl. Fraser, Life and Works of Berkeley S. 407 Anm.) während seine Anerkennung der idealen Formen dagegen nicht klar genug ist.

30) Prolegomena § 57 (W. W. III. 127—128).

31) Vgl. Kritik S. 437, 455. Vgl. S. 342—343; 548—549. (Kehrb.

S. 504, 525. Vgl. 395—397; 628—630.) Vgl. auch Prol. § 44 (W. W. III, S. 100).

32) W. W. I, S. 429. Anm.

33) Jacobi, W. W. II, S. 304. Vgl. Harms, Philos. seit Kant. S. 186.

34) Ueber Dinge an sich als Grund der Erscheinungen vgl. W. W. I, 427, 429—430, 436; IV, S. 216; XI, 1, S. 187. Die wichtigsten im Text gebrauchten Stellen sind Kritik S. 220—222; 240—241. (Kehrb. S. 234 folgg.; 256 folgg.)

Ueber die Anwendbarkeit der Kategorien auf Dinge an sich vgl. W. W. 392—393. Kritik der prakt. Vern. S. 245—246.

Riehl (Philos. Kriticismus I, S. 439 folgg.) hat die wunderliche Idee einer Unterscheidung zwischen Noumenon und Ding an sich. Vgl. dagegen W. W. I, S. 427 und Kritik S. 218. Anm. (Kehrb. S. 233.)

35) Ueber dialectischen oder negativen Beweis vgl. W. W. I, S. 527—528.

36) Ueber die Vernunft als Quelle des Grenzbegriffs vgl. Grundl. der Metaphys. d. Sitten (Ausg. v. 1791) S. 107—108. Der Gebrauch von „Verstandeswelt", durch die ethischen Werke hindurch, um das intelligible System zu bezeichnen, ist etwas verwirrend.

Das Princip, dass das Bewusstsein einer Grenze nur durch die Beziehung zu dem, welches über die Grenze hinausliegt, vorhanden ist, spielt bei Kant eine höchst bedeutende Rolle. Vgl. W. W. IV, S. 292 und besonders S. 296. Vgl. auch Prolegomena § 59 (W. W. III, S. 136—138).

37) Vgl. besonders Kritik d. Urth.-Kr. § 76. Thiele's Werk, Kant's intellectuelle Anschauung, enthält viel werthvolle Angaben über diesen schwierigen Punkt.

38) Vgl. über Spinoza's Ansicht vom Ich als durch die Kategorie des Modus bestimmt Fichte, W. W. I, S. 100. Vgl. I, S. 155.

Anmerkungen zur dritten Vorlesung.

1) Vgl. Kritik S. 437. (Kehrb. S. 504): Uebersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, dass dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniss sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniss, welche vor der bestimmten Erkenntniss der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniss zu den übrigen a priori zu bestimmen. Vgl. S. 337, 548—549 (Kehrb. S. 390, 628—629) und Proleg. § 56.

2) Vgl. Proleg. § 40 (W. W. III, S. 94). Ueber den Unterschied zwischen wissenschaftlichen Unbegreiflichkeiten und metaphysischen Problemen vgl. Proleg. § 56 (W. W. S. 121—122), § 57 (W. W. III, S. 126—127); Kritik S. 337. (Kehrb. S. 390.)

3) Kritik S. 455. Vgl. Krit. S. 342. (Kehrb. S. 525, vgl. S. 396.)

4) Eine der klarsten und kürzesten Auseinandersetzungen dieser Antinomien, ihres Ursprungs und ihrer Auflösung findet sich in Kant's Abhandlung, Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf (W. W. I, S. 524—529). Die ganze Abhandlung ist von grosser Wichtigkeit, da sie Kant's reife Ansichten über viele interessante Punkte seiner Kritik bietet. Ueber den Ursprung der Antinomie vgl. Fichte W. W. I, S. 245; Hegel, Philos. Abh. 33—35.

5) Kritik S. 339. (Kehrb. S. 392.)

6) Kritik S. 450—451. Vgl. S. 418. (Kehrb. S. 520—521. Vgl. S. 483.)

7) Kritik S. 371—372. (Kehrb. S. 429—430.)

8) Vgl. W. W. I, S. 530. Vgl. Kritik S. 372. (Kehrb. S. 530.)

9) Vgl. Kritik S. 373. (Kehrb. S. 431.) Vgl. auch Kritik S. 390. (Kehrb. S. 450—451.) Aus der letzten Stelle, mit welcher Anm. 30 der zweiten Vorlesung verglichen werden mag, ist klar, dass sich Kant's Argument auf den beschränkten bedingten Charakter, der den Theilen der Erfahrung anhaftet, begründet. Es ist unglücklich, dass er auch das dem psychologischen Idealismus angemessene Raisonnement anwendet.

Ueber die Unmöglichkeit der Freiheit, wenn die Verstandeskategorien auf den Menschen und seine Handlungen überall angewendet werden, fin-

det sich eine merkwürdige Stelle in der Kritik der praktischen Vernunft S. 180—183, worin der Ausdruck „bewusste Automate", der in neueren Verhandlungen gewöhnlich ist, vorkommt.

10) Kant hat ganz genügend erklärt, was so oft als eine grelle Inconsequenz in seiner Theorie betrachtet worden ist, den Gebrauch des Begriffs „Ursache" in Bezug auf die übersinnliche oder noumenale Welt. Vgl. Kritik d. Urth.-Kr. S. 37 (W. W. IV) und S. 392—394 (Ebend.). Vgl. auch Kritik d. pr. Vern. S. 94—96. 245—246, Prolegom. § 57, 58.

11) Ueber den Begriff der Zufälligkeit wird später mehr gesagt werden. Eine sehr umfassende Erörterung der Frage ist enthalten in Stadler's Teleologie S. 60—67. Vgl. auch Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung S. 233—234.

12) Die Erörterung unter der dritten Analogie ist im Princip die nämliche, welche in der Kritik der Urtheilskraft erscheint. Sie ist die erste Stufe der volleren Bestimmung, welche die übersinnliche Welt zu erhalten hat. Vgl. Hegel, Logik III, S. 207—210.

13) Was das Erste anbetrifft, vgl. Krit. S. 491; was das Zweite, vgl. Kritik der Urtheilskraft S. 24—25 (W. W. IV).

14) Die Kategorie der Wechselwirkung, welche hier erörtert wird, ist für die Naturwissenschaft von grösster Wichtigkeit und ausserdem der Begriff, von dem aus am leichtesten der Uebergang zur Metaphysik bewerkstelligt werden kann. Es ist schon darauf hingewiesen worden (Anm. 9 zu Vorl. 1), dass die vornehmlichste moderne Verallgemeinerung der Naturwissenschaft auf dieser Kategorie beruht, und hier kann hinzufügt werden, dass von derselben Idee viele der wichtigsten Erörterungen in der neueren philosophischen Literatur gänzlich abhangen, z. B. die über die Möglichkeit einer Pluralität von Ursachen, die Fragen, welche mit dem sogenannten Automatismus in Verbindung stehen, und überhaupt die deterministische Ansicht. welche der historischen Methode meistens zu Grunde liegt. Hinsichtlich des (natur-) wissenschaftlichen Ausdrucks des Princips kann auf Du Bois-Reymond (Grenzen der Naturwissensch. S. 57) verwiesen werden, welcher Laplace folgt. Es ist zu bemerken, dass in seiner sehr geschickten Darstellung der Grenzen für die Anwendung des Begriffs wir eine angenommene unübersteigliche Schwierigkeit einfach neben ein Princip, welches als unbedingt richtig betrachtet wird, gestellt sehen. Den Begriff selbst zu untersuchen, wird kein Versuch gemacht, noch auch, zu entdecken, warum und wie wir dazu kommen, ihn anzuwenden, und wie folglich seine Grenzen zu erklären sind. Und doch hat keine Auseinandersetzung des Wesens und der Resultate jener Kategorie die von Fichte im ersten Buche seiner „Bestimmung des Menschen" gegebenen jemals übertroffen oder auch nur erreicht. Ein paar Stellen seien aus jenem Werke angeführt, aus denen zu ersehen ist, wie gründlich von ihm die Wichtigkeit und die Consequenzen des Princips aufgefasst worden sind: W. W. II, S. 178, 179—180; 181, 182—183. Aus diesen Principien leitet Fichte mit der äussersten Klarheit und Consequenz die Folgerungen hin-

sichtlich des Leibes und der Seele, der Natur und des Willens ab, welche uns aus den neueren Verhandlungen über Automatismus geläufig geworden sind. Es ist der Mühe werth, zu bemerken, dass strenges Festhalten an dem Gedanken der Wechselwirkung den der Causalität aufhebt. Denn unter diesem Begriff, wenn wir ihn in seiner vollsten Abstraction nehmen, wird eine Veränderung im Weltall unbegreiflich. Wir können dann nicht die Zustände des Weltalls mit voller Consequenz als Ursache und Wirkung betrachten, selbst ohne dabei in Betracht zu ziehen, dass wir bei diesem Versuch unausbleiblich unser eigenes Ziel verfehlen müssen.

Wie gesagt, ist diese Idee der Wechselwirkung vielleicht diejenige, durch welche das (natur-) wissenschaftliche oder populäre Bewusstsein am leichtesten metaphysisch wird. Aber in der reinen Metaphysik behauptet der Begriff eine merkwürdige historische Stellung. Bei Spinoza und bis zu einem gewissen Maasse in der Cartesischen Forderung eines vollständigen Ganzen der Erkenntniss ist die Wechselwirkung der eine Schlüssel zur Erklärung (vgl. Spinoza's Ethik II, prop. 43, 44 und eine ausgezeichnete Darstellung seiner Erkenntnisstheorie bei Camerer, die Lehre Spinoza's S. 67—112). In den „Beweisen für das Dasein Gottes" verbreitet sich Hegel über diesen Spinozistischen Begriff (W. W. XII. hs. S. 505—506; 510—517).

Der poetische Ausdruck desselben Begriffs ist uns aus Tennyson's kleinem Gedicht „Flower in the crannied wall" vertraut.

15) Vgl. Kritik S. 452—453 (Kehrb. S. 522—523): „Endlich und drittens müssen wir (in Ansehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund ausser ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner grössten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde der Vernunft entsprungen wären." Mit andern Worten: unser Begriff der Gegenseitigkeit zeigt bei sorgfältiger Prüfung seine Unangemessenheit und muss durch die Idee eines Grundes der Dinge, welche dem System selbst gegenübersteht, ergänzt werden. Dieser Grund ist der angenommene intuitive Verstand.

16) Vgl. W. W. I, 543—544.

17) Die Stärke der Kantischen Kritik der Beweise für das Dasein Gottes ist oft von einer Seite so unterschätzt worden, wie man sie von der andern überschätzt hat. Das wirklich wichtige Element darin ist die Schärfe der Untersuchung, der die Verstandesbegriffe als Beweismittel unterworfen werden. Kant ist durchaus erfolgreich in seinem Nachweise, dass wir mit dem Begriff der Ursache oder des nothwendigen Daseins nicht über die Erfahrung selbst hinauskommen. Dies Resultat seiner Kritik scheint mir

in dem sehr tüchtigen neueren Werk über diesen Gegenstand, Prof. Flint's Theismus (1877), nicht richtig aufgefasst worden zu sein. Prof. Flint verwirft die Idee eines unendlichen Rückganges als des nothwendigen Resultates der Anwendung des Begriffs der Ursache und behauptet, dass die bloss abstracte Anwendung des Princips der Causalität wie bei Kant kindisch sei, aber zögert doch auffallend genug selbst, wenn er mit der Folgerung einer ersten nicht verursachten Ursache zu thun bekömmt und ist zuzugeben willig, dass dieselbe nicht aus dem Princip der Causalität allein entspringt. Sicherlich ist dies kantisch gedacht, und sicherlich behält Kant Recht, wenn er behauptet, dass der Begriff der Ursache uns nur in den Stand setzt, die „Erfahrung zu buchstabiren", Begebenheiten, welche Theile unserer Erfahrung bilden, in Zusammenhang zu bringen, und dass wir folglich mit diesem Begriff in seiner wissenschaftlichen Form nicht über die Erfahrung hinauskommen. Er ist sich dessen, was Prof. Flint (S. 118—119) den „concreten" Gebrauch des Princips nennt, vollkommen bewusst: derselbe erscheint bei ihm als das Princip des teleologischen Urtheils, und er hat gewiss Recht, wenn er sagt, dass der bei dieser Gelegenheit gebrauchte Begriff sich sowohl an Wichtigkeit als an Geltung von dem der Ursache bedeutend unterscheide.

Ich bin mit dem ganz einverstanden, was Prof. Flint Seite 284 über die von Kant's Erkenntnisslehre unzertrennliche Beschränktheit sagt, aber diese Beschränktheit ist nicht damit zu überwinden, dass man allen Unterschied zwischen den Verstandesbegriffen und den Vernunftideen einfach aufhebt. Auch finde ich Prof. Flint's gegen Kant's Kritik des ontologischen Beweises (S. 282 — 283) gerichteten Tadel nicht gerechtfertigt. Das Subject eines Urtheils aufzuheben, sagt Prof. Flint, ist die Vorstellung des Subjects nöthig, und aus der Vorstellung folgt, wenn wir ein Dreieck nehmen, dass dessen Winkel zweien Rechten gleich sind, und wenn wir Gott nehmen, dessen nothwendiges Dasein. Gewiss das, lautet die Antwort; aber dabei wird gerade der streitige Punkt übergangen. Man kann welchen Schluss man will, aus der Vorstellung eines Dreiecks ziehen; die Frage ist, ob die Vorstellung von der Art ist, dass ihr Gegenstand in der Erfahrung vorkommt. Ist dies der Fall, so muss ohne Zweifel Alles, was aus der Vorstellung abgeleitet werden kann, als objectiv gültig angenommen werden. Die Gültigkeit, wie zu bemerken ist, hängt nicht von der Stärke oder Schärfe der Deduction ab, sondern von der Möglichkeit, den der Vorstellung entsprechenden Gegenstand in der Erfahrung zu realisiren. Was daher auch die Beschränktheit von Kant's Begriff der Erfahrung sein mag, so kann doch nicht derselbe Beweis auf eine Vorstellung, welche in der Erfahrung sich schematisiren lässt, angewendet werden wie auf eine Vorstellung, zu der kein Gegenstand sich finden lässt.

Es sei erlaubt, hier Kant's eigene Bemerkung zu citiren: „Ein Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichts desto weniger ein leerer

Begriff sein, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird, welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatz der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht." Kritik S. 408 Anm. (Kehrb. S. 471.)

Eine sehr schöne Darstellung und Uebersicht der Beweise vom Dasein Gottes ist von Daub (Vorlesungen II, S. 341—513) gegeben. Romang's Behandlung (Natürliche Religionslehre S. 194—226) ist auch sehr unterrichtend. Hegel unterwirft in seiner Logik und in den besonderen Vorlesungen über den Gegenstand die Beweise und Kant's Ansicht von derselben einer gründlichen Kritik (man vgl. besonders W. W. XII, S. 436—462).

18) Vgl. die besondere Anm. W. W. I, S. 569—570, vgl. I, S. 544.

19) Kant's vorsichtige Darstellung auch dieses Punktes hat seitens seiner Kritiker weniger als Gerechtigkeit erfahren. Man hat ihm fortwährend einen Vorwurf daraus gemacht, dass er in der Kritik der praktischen Vernunft die Idee Gottes auf Grund des Moralgesetzes als Zeugniss für die Realität wieder eingeführt habe, während seine Erkenntnisstheorie ihn zuzugestehen zwinge, dass diese Realität nicht erkannt werden könne. Diese Lehre kann ohne Zweifel falsch aufgefasst werden. So sagt Prof. Flint, um ein Beispiel anzuführen, in einer besondern Anmerkung (Theism. S. 397—399): „Seine Antwort (d. h. auf den Einwurf, dass die praktische Begründung möglicherweise so schwach ist wie die Speculation) bestand einfach in der Wiederversicherung, dass wir unter der Nothwendigkeit stehen, die Idee eines höchsten Wesens mit dem Moralgesetz zu verbinden, und dann diesen Satz durch das Zugeständniss näher zu bestimmen, dass wir doch von jenem Wesen nichts wissen könnten; dass sobald wir etwas von ihm zu erkennen versuchten, wir einen speculativen, nicht praktischen Gebrauch von der Vernunft machen und in das Reich der Sophistik und der Täuschung zurücksinken, aus dem uns gerade die kritische Philosophie zu befreien bestimmt war." Das ist nun aber schwerlich Kant's Beweis, und diese Kritik trifft Kant's Stellung wirklich nicht. Was Kant sagt, ist in der Hauptsache, dass das Moralgesetz das wahre Wesen der Vernunft ausmacht, dass das Dasein eines höchsten, intelligenten Willens, d. h. Gottes, mit diesem Gesetz nothwendig verknüpft ist, und dass das Dasein Gottes folglich mit ebensoviel Gewissheit als die Vernunft selbst gegeben ist. Aber wir können weder das Moralgesetz, noch das Wesen und die Attribute Gottes in den Formen wissenschaftlicher Erkenntniss begründen, welche in dieser Hinsicht gänzlich unzureichend sind. Die wirren Bemerkungen (Kritik der Urtheilskraft S. 353), wo die Lesart der zweiten Ausgabe gebraucht werden muss, widerstreiten dieser Ansicht keineswegs. Prof. Flint's Bemerkung: „dass die Ideen der Freiheit und Verantwortlichkeit, wenn sie uns über Realität Aufschluss geben sollen, so täuschend sein möchten, wie die der Ursache und des Zwecks", kann ich nicht recht verstehen. Der Begriff der Ursache hat nichts Täuschendes an sich, und es kann auch nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit des Ausdrucks gesagt

werden, dass er uns in irgend einem Falle über Realität Aufschluss gebe. Unterscheidet sich denn übrigens Kant's Ansicht so gänzlich von der gewöhnlichen theistischen Lehre, dass Gott unbegreiflich sei und daher mit blossen relativen Begriffen nicht adäquat erkannt werden könne?" (Vgl. Theism. S. 297—298.) Wenn die auf Ursache, Zweck u. s. w. gegründeten Beweise geprüft werden, so finden wir gemeiniglich das offene Geständniss, dass sie an sich nicht ganz angemessen sind, und sicherlich hat Kant den Grund dieses Mangels dahin gesetzt, wohin er gehört.

20) Die hier im Besondern, und in der „Dialectik" allgemein gegebene Erörterung ist höchst wichtig in Bezug auf die volle Bedeutung der Kategorien an und für sich. Der Werth der Kritik der Ideen wird in dieser Hinsicht kurz angedeutet von Hegel (Logik I, S. 51.)

21) Kritik S. 440. (Kehrb. S. 508.) Vgl. Proleg. § 44 (W. III, 100): „Es muss aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muss zur Vollkommenheit der letztern beitragen und kann sie unmöglich verwirren." Eine vorsichtige Aeusserung ist am Schluss des § 60 in demselben Werk gegeben (W. W. III, S. 141).

22) Vgl. überhaupt den Anhang zur transscendentalen Dialectik. (Kritik S. 435—450; Kehrb. S. 502 folg.) In einer vollständigen Auseinandersetzung würde es erforderlich und interessant sein, das besondere Wesen dieses negativen Gebrauchs der Ideen darzulegen, die verschiedenen Functionen des bestimmenden, reflectirenden und praktischen Urtheils zu unterscheiden und die dem Schema, dem Symbol und dem Typus angewiesenen entsprechenden Stellungen zu bezeichnen. Ueber den letzten Punkt vgl. W. W. I, S. 591, 513; IV, S. 231, und Kritik d. prakt. Vern. S. 122. „Das Analogon eines Schema", worauf in der Kritik d. r. Vern. S. 448 hingewiesen wird, ist ganz klar dasjenige, was Kant später als „Symbol" bezeichnete.

23) Kritik d. Urth. S. 23 (W. W. IV). Vgl. W. W. I, S. 500 folg.)

24) W. W. IV, S. 22, 24—25.

25) Kritik S. 491. (Kehrb. S. 564.)

26) Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zn denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloss reflectirend (W. W. IV, S. 17). Vgl. W. W. I, S. 589.

27) Kritik S. 438—446. (Kehrb. S. 505 folg.) Kritik d. Urtheilsk. S. 20—21. Es ist klar, und in einer spätern Anmerkung werden besondere Stellen zum Beweis dafür angeführt werden, dass was Kant hier in der Kritik der reinen Vernunft behandelt, das Wesentliche der Kritik des teleologischen Urtheils ist. Der hypothetische Gebrauch der Vernunft (Kr. S. 438; Kehrb. S. 505) ist das reflectirende Urtheil der späteren Kritik der Urtheilskraft.

28) Darauf gründet sich der Werth dieser Principien für die Erkenntniss, d. h. ihr transscendentaler Charakter.

29) Eine sehr interessante Auseinandersetzung dieser Gesetze gibt S. 653—670 Prof. Cairds philosophy of Kant. Ueber den ganzen Gegenstand gibt es ein sehr werthvolles Kapitel in Cohen's Kant's Begründung der Ethik S. 73—99.

30) Also bezeichnen die Ideen nicht Gegenstände. Theoretisch weisen sie nur auf die bestimmten Richtungen hin, in welchen rationale Vollständigkeit der Erfahrung verlangt wird. Aber wegen der Thatsache, dass die Vernunft keine andere als endliche und relative Kategorien hat, um diese Vollständigkeit damit zu decken, und dass diese Kategorien immer Zusammenhang zwischen Gegenständen anzeigen, stellen wir uns die höchsten Einheiten der Erfahrung als übersinnliche Wesen vor. „Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntniss eines Objects, dessen Erkenntniss in Anschauung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Object aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntniss der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen." (Proleg. § 44 S. 100.) „Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige thun, mag man sie nun näher erkennen oder nicht. (Ebend. § 57 S. 129.)

Diese Bemerkungen sind wichtig, denn selbst wenn wir hinsichtlich der Kantischen Beschränkung des Erkennens durch endliche Begriffe auf mögliche Sinnesanschauungen zögern, so müssen wir doch die Lehre annehmen, dass der Inhalt dieser Kategorien von solcher Art ist, dass mit ihrer Hülfe das Unbedingte unmöglich bestimmt werden kann. Die Homogeneität, auf welche Kant sich bezieht, verhindert uns, die Kategorien der Substanz oder Ursache zur Bestimmung des Wesens und Daseins der Seele oder des höchsten Wesens zu gebrauchen. Wie insbesondere zu bemerken ist, muss der Begriff der Ursache seiner Bedeutung nach geändert werden, wenn wir mit seiner Hülfe auf das Dasein eines höchsten Wesens schliessen. Dass sich dies so verhalte, scheint mir genugsam durch die Thatsache angezeigt, dass diejenigen, welche den Begriff in dem theistischen Beweise gebrauchen, genöthigt sind, das Vorhandensein von Ursachen in der sinnlichen Welt zu leugnen. Die wohlbekannte Lehre, dass sogenannte secun-

däre Ursachen in Wahrheit überhaupt keine Ursachen sind, eine bei Malebranche und Berkeley geläufige Lehre, ist nur die Anerkennung dieser Hauptschwierigkeit. (Vgl. Prof. Flint's Theism. S. 126: „In der That ist, wie wir bereits gesehen haben, eine secundäre Ursache eigentlich keine Ursache."

31) Kritik S. 461. (Kehrb. S. 532.) Ueber denselben Punkt muss die Stelle S. 464—465 (Kehrb. S. 536—537) verglichen werden.

32) Vgl. Kritik d. Urtheilskr. S. 18—19 (W. W. IV) und W. W. I, S. 589—590.

33) Kr. d. Urtheilskr. § 76, vgl. ebend. S. 282.

34) „Die Wechselwirkung ist allerdings das Wort, welches nicht unpassend die besondere Ansicht, mit der Kant den Andeutungen Hume's folgte, ausdrückt. Kant bezog zum Beispiel Alles auf die Wechselwirkung von Noumena. Was die Erkenntnisse ausmachte, waren Erscheinungen, welche sich aus der wechselseitigen Wirkung des Noumenon draussen und des Noumenon drinnen ableiteten." Stirling, Secret of Hegel I, S. 297. Vgl. ebend. S. 303.

35) Vgl. über diesen Punkt Hegel, Logik III, 207—210.

36) Wie bereits bemerkt wurde (Anm. 30), ist es in Kant's Augen von Wichtigkeit, dass die Ideen nicht Gegenstände bezeichnen. Denn daraus folgte, zuzüglich dessen was schon bemerkt worden ist, dass das Uebersinnliche nicht in unmittelbarer Beziehung zu den Dingen der Erfahrung erkannt werden könne. Wir können z. B. nicht Gott als die Ursache des Weltalls erkennen. Wäre dies möglich, dann wäre Gott einfach einer von vielen Gegenständen der Erfahrung — ein offenbarer Widerspruch. Aber obwohl wir das Wesen des Uebersinnlichen nicht so bestimmen können, so dürfen wir doch das Verhältniss zwischen ihm und der Erfahrungswelt mittels endlicher Kategorien denken, vorausgesetzt, dass wir dabei festhalten, dass solch eine Erkenntniss nur analogisch ist. Vgl. Proleg. § 57 (W. W. II, S. 129. 132). Dazu gleich Kritik der Urtheilskraft (W. W. IV, S. 391—395).

Es mag hinzugefügt werden, dass die Grundlinien der ethischen Metaphysik, welche der Gipfelpunkt von Kant's Erkenntnisstheorie ist, mit ganz ausreichender Völligkeit und Klarheit in der Kritik der reinen Vernunft entworfen sind. Vgl. die Methodenlehre, Hauptstück II. Kanon der reinen Vernunft.

37) Kant fügt in der Grundlegung hinzu: „Humanität als Zweck an sich", aber dieser Begriff ist thatsächlich gleichbedeutend mit dem von der allgemeinen Gesetzgebung des Willens. Denn nicht Humanität als ein Concretes oder als Aggregat ist der Zweck, sondern die ganz allgemeine Realisation vernünftiger Freiheit. Vgl. über diesen Punkt Cohen, Kant's Begründung der Ethik S. 195—196.

38) Vgl. über diesen Begriff der praktischen Freiheit die Grundlegung der Metaphysik der Sitten S. 100—101.

39) Ueber diese doppelte Stellung der Humanität vgl. Grundlegung d. M. d. Sitten S. 110—112. Es ist der Ursprung der speciellen Zufälligkeit, welcher durch die Idee des Zwecks zu den ethischen Postulaten führt. Vgl. Kritik der Urtheilskraft § 75 (W. W. IV, S. 294).

40) Belegstellen sind dazu kaum erforderlich. Die folgende ist vielleicht der stärkste Ausdruck von Kant's Lehre. „Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist), und das ist die Idee der Freiheit, deren Qualität als einer besonderen Art von Causalität sich durch praktische Gesetze der reinen Veruunft, und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand eine Thatsache ist und unter die scibilia mitgerechnet werden muss." Kritik der Urth.-Kr. § 91. W. W. IV, S. 375.

41) Kritik der prakt. Vern. S. 52—53. Vgl. Vorrede S. 5. Anm., wo die Freiheit die ratio essendi des Moralgesetzes genannt wird, während das Moralgesetz die ratio cognoscendi der Freiheit ist. Vgl. Kritik der prakt. Vern. S. 55—56 u. 79. Eine merkwürdige Bemerkung über Vernunft und Moralgesetz steht in der „Religion innerh. d. Gr. d. blossen Vernunft" (W. W. X. S. 27. Anm.).

42) Vgl. unter anderm Religion innerhalb d. Gr. u. s. w. W. W. X, S. 56—57. Anm. Vgl. Kritik W. W. IV, S. 53.

43) Vgl. Kritik d. prakt. Vern. S. 185—190.

44) Ueber den ersten dieser Punkte vgl. ganz allgemein Hegel's Rechtsphilos. § 135 und eine ausführlichere Behandlung in der sehr klaren Abhandlung in Mr. Bradley's Ethical Studies S. 128—145 und die Bemerkungen von P. Janet, La Morale L. I, c. 2; über den zweiten vgl. Fichte, Sittenlehre (W. W. IV, S. 131, 150, 209); über den dritten vgl. Schiller's wohlbekannte Abhandlung Ueber Anmuth und Würde und allgemein Garve's breite Abhandlung (Ethik des Aristoteles I, S. 318—395). Mit Schiller's Bemerkungen muss übrigens Kant's wohlbegründete Antwort in der Religion innerhalb u. s w. (W. W. X, S. 23. Anm.) verglichen werden.

45) Vgl. Kritik d. pr. Vern. S. 100—116; 192—195.

46) Eb. S. 219—226. Vgl. auch Kr. d. Urth.-Kr. § 86—88.

47) Vgl. Kritik d. Urth.-Kr. (W. W. IV, S. 382—383). Vgl. W. W. I, S. 540—542.

Ueber das Wesen dieser Postulate und die ihnen innewohnende Nothwendigkeit vgl. Kritik d. prakt. Vern. S. 256—259 und Vorrede S. 22—23. Anm. Vgl. Kritik d. Urth.-Kr. (W. W. IV, S. 376—378).

48) Es ist ein schweres Unrecht gegen Kant, ihn so darzustellen, als ob er den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an das Dasein Gottes auf den blossen Klugheitsgrund gründe, dass sie für moralische Zwecke nützlich seien. Herr Huxley, der sogar noch weiter geht, scheint mir Kant's Stellung ganz und gar zu verdrehen, und ihn so zu betrachten,

als ob er diesen doppelten Glauben beibehalte, um für die Moralität eine Grundlage zu gewinnen. Er schreibt (Hume S. 181): „Kant fügt hinzu, dass, da man die Unsterblichkeit der Seele nicht widerlegen kann und der Glaube daran für moralische Zwecke sehr nützlich ist, man ihn annehmen möge. Darauf würde Hume, wenn er ein halbes Jahrhundert später gelebt hätte, vermuthlich geantwortet haben, „dass, wenn die Moralität keine bessere Grundlage als eine Annahme habe, sie vermuthlich nicht vorhalten würde, und wenn sie eine bessere Grundlage habe, die Annahme sie eher schwächen als stärken müsse.“ Vermuthlich wurde, wie es scheint, H. Huxley von seinem eigenen Ausdruck Moralität in die Irre geführt, welcher sowohl moralisches Gesetz als moralische Anlage, d. h. die dem Moralgesetz angemessene Kraft der Anlage in dem Einzelnen bedeuten kann. Kant bezieht sich in der von Herrn Huxley angeführten Stelle auf die letztere, während Hume's hypothetische Antwort sich auf die erstere zu beziehen scheint. Dass Kant auch nur scheinbar die Lehre zugetraut wird, wonach die ethische Theorie sich auf religiöse oder theologische Postulate gründet, widersteht Einem.

H. Huxley ist aber gegen Kant ebenso ungerecht in seinen Bemerkungen über die Lehre von der intelligiblen Freiheit (Hume S. 196). Es ist das ein alter Einwurf, der da vorgebracht wird (vgl. z. B. Garve, Ethik des Aristot. I, S. 218 und Lange, Gesch. der Met. II, S. 60) und ein so einfältiger, dass man Kant wohl zutrauen kann, er habe ihn nicht übersehen. Er hat kein Gewicht für denjenigen, welcher nicht die Lehre annimmt, dass das Mechanische und Phänomenale sich selbst erklärt.

49) Wegen Bemerkungen über das zwischen den Resultaten der beiden Kritiken stattfindende Verhältniss vgl. man Kritik der prakt. Vernunft, Vorrede S. 8, 9, 12 und S. 190.

50) Mit der Kritik der Urtheilskraft verbinden sich mancherlei litterarische Schwierigkeiten, über deren einige eine Bemerkung gestattet sein möge.

1. Was den Inhalt betrifft. Wie kommt es, dass die Erörterung über Aesthetik und Teleologie vereinigt sind? So weit es Kant's eigene Ausdrücke angeht, müssen wir sagen, dass die Kritik des Geschmacks ein besonderes Werk bildet, mit eigenen Principien, und in keiner Weise die von Kant verlangte Verknüpfung zwischen speculativer und praktischer Vernunft bewirkend. (Dass die Kritik des Geschmacks der besondere Gegenstand der dritten Kritik ist, darüber vgl. W. W. I, S. 611, 614—615; IV, S. 21; XI, 1, S. 87. Dass das reflectirende Urtheil und daher der Begriff der „formalen Zweckmässigkeit“ zur Kritik der reinen Vernunft gehört vgl. W. W. I, S. 611; IV, S. 240). Kant wurde also offenbar zur Vereinigung der Aesthetik und Teleologie durch zwei Gründe bewogen: 1) das Vermögen war in Beiden das Urtheil (vgl. W. W. I, S. 608—610) und 2) es schien zwischen Urtheil und Gefühl ein natürliches Verhältniss zu bestehen (vgl. W. W. I, S. 587—588: „Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Principien a priori im reinen Verstande (sei-

nem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, sowie unter dem oberen Erkenntnissvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuthen, dass die letztere zu dem ersteren eben so wohl Principien a priori enthalten werde?")

2. Die Classification der Arten der Zweckmässigkeit ist einigermaassen verwirrend. Kant unterschcidet zuerst die formale Zweckmässigkeit oder das allgemeine Princip, dass das empirische Besondere mit der Anwendung des Verstandes übereinkommen müsse, zweitens die subjective oder ästhetische Zweckmässigkeit, wo der Grund des Urtheils ein Gefühl ist, drittens die objective Zweckmässigkeit, wo Gegenstände oder Theile von Gegenständen zu einander als Mittel und Zweck sich zu einander verhalten. Unter der dritten unterscheidet er wieder eine formale Teleologie von einer materialen oder realen. In der ersteren davon ist die teleologische Anordnung nicht eine solche, in welcher ein thatsächliches ursächliches Verhältniss enthalten ist, d. h. eine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften in geometrischer Figur; in der zweiten verhalten sich die Gegenstände oder Theile ursächlich zu einander. Bei dieser zweiten, der materialen objectiven Zweckmässigkeit, unterscheidet Kant schliesslich eine äussere von einer inneren. Die grösste Schwierigkeit entsteht aus dem Mangel von vollständig bestimmten Angaben hinsichtlich des Verhältnisses dieser verschiedenen Arten, besonders hinsichtlich des Verhältnisses zwischen formaler und materialer objectiver, innerer Zweckmässigkeit. Vgl. Anm. 54 dieser Vorlesung.

51) Kritik der Urth.-Kr. (W. W. IV, S. 14).

52) Eb. S. 38.

53) Das allgemeine Wesen des reflectirendcn Urtheils ist ganz hinreichend in den Stellen, wo es regelrecht definirt wird, bezeichnet (W. W. I, S. 591—594; IV, S. 17). Seine Nothwendigkeit erhellt aus der Thatsache, welche Kant fortwährend gegenwärtig ist, obwohl sie nicht immer gehörig in den Vordergrund tritt, dass nämlich bei allem Denken, allem Erkennen, etwas Allgemeines mit dabei sein muss. Wir müssen irgend ein Princip, eine allgemeine Regel haben, wenn wir das Bestehende irgendwie denken sollen. Im transscendentalen oder bestimmenden Urtheil sind das Allgemeine und das Besondere zusammen gegeben — das Wesen des Besonderen ist bestimmt, denn es muss so beschaffen sein, um überhaupt Gegenstand der Erkenntniss zu sein. Im reflectirenden Urtheil ist das Besondere nicht in einfacher oder abstracter Weise, sondern in mannigfaltiger Art, mittels sinnlicher Wahrnehmung gegeben, und seine artliche Mannigfnltigkeit muss, um erkannt zu werden, unter eine Einheit gebracht werden. Diese von dem Urtheil selbst gebotene Einheit ist die Idee der Anpassung des Besonderen an das Erkenntnissvermögen. Wenn wir nun untersuchen, was Kant als das kritisch gerechtfertigte Ersatzmittel für

die dritte transscendentale Idee aufstellt, das Princip für den regulativen Gebrauch der Idee, so werden wir finden, dass es gleichbedeutend ist mit der Specification der Natur, welche das Princip des reflectirenden Urtheils ist (vgl. Kritik S. 437—439. Kehrb. S. 505—507. W. W. I, S. 17—18). Die drei besonderen Gesetze, in welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft das allgemeine Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur vertheilt, werden ausdrücklich „Maximen der Urtheilskraft" in dem späteren Werk genannt (W. W. IV, S. 20). Die Principien des hypothetischen Vernunft-Gebrauchs und des reflectirenden Urtheils werden in genau denselben Ausdrücken als subjective, bloss logische oder zugleich transscendentale bezeichnet.

Indessen muss bemerkt werden, dass nicht allein das Urtheil überhaupt, sondern das reflectirende Urtheil im Besonderen mehr umfasst, als was unter dem hypothetischen Vernunft-Gebrauch in der Kritik der reinen Vernunft enthalten ist.

54) Es ist klar, dass in dem teleologischen Urtheil über Organismen kein neues Princip enthalten ist, aber es erhellt nicht sogleich aus Kant's Darstellungsweise, wie die formale und objective Teleologie sich zu einander verhalten. Dass der Unterschied lediglich in den empirischen Bedingungen der Organismen besteht, wird, denke ich, durch folgende Stellen hinlänglich festgestellt: W. W. I, S. 594—595, 609, 613; IV, S. 260, 285; VI, S. 386—387. Von diesen sei nur eine angeführt, welche als die entscheidendste erscheint (W. W. I, S. 609): „Ebenso muss man gestehen, dass das teleologische Urtheil auf einem Princip a priori gegründet und ohne dergleichen unmöglich sei, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden und ohne diese, dass Dinge dieser Art auch nur möglich sind, nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturproducte zu Grunde legt, mit der Vorstellung des Objects verbindet (welches im ästhetischen Urtheile nicht geschieht), ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, wie das vorige." Empirisch entdecken wir gewisse Anordnungen von Mechanismen, die aber, so weit wir urtheilen können, durch mechanische Gesetze nicht erklärlich sind. Unser Urtheil über diese ist eine besondere Anwendung des allgemeinen Princips der Reflexion. Vgl. hinsichtlich der dem Urtheil über besondere Formen gegebenen Allgemeinheit W. W. I, S. 613.

55) Dass bloss (natur-) wissenschaftliche Erwägungen niemals zu einer Rechtfertigung unserer Teleologie führen, darüber vgl. W. W. IV, S. 250. Ueber die relative Rechtfertigung dieser Art von Teleologie, wenn die Entwicklung eines Wesens unter dem Moralgesetze als oberster Zweck anerkannt wird, vgl. W. W. IV, S. 394, 399.

56) Dass wir empirisch darüber in Unwissenheit sind, wie Organismen mechanisch möglich seien, darüber vgl. Kritik der Urth.-Kr. (W. W. IV,) S. 261, 275—276, 277, 285, 290, 300—301). Dass nur Organismen

eine innere Angemessenheit an den Zweck bekunden, darüber ebend. S. 259, 263, 268.

57) Kritik der Urth.-Kr. § 63, 64 (W. W. IV, S. 252—259). Vgl. W. W. VI, S. 385.

58) Kant behauptet unzweifelhaft die absolute Unmöglichkeit, dass eine endliche Intelligenz die mechanische Erzeugung von Organismen begreife. Vgl. W. W. IV, S. 290, 301, 308. Stellen desselben Inhalts sind aus den früheren Werken gesammelt in Schultze's Kant und Darwin, aber sie sind unbedeutend. Der Grund für Kant's Satz, dass nämlich Erkenntniss oder Vernunft Nothwendigkeit fordert, und dass, um die Nothwendigkeit des empirisch Besonderen einzusehen, wir Einsicht in das Uebersinnliche brauchen, darf nicht übersehen werden. Die Organismen erscheinen Kant als besondere Beispiele empirischer Zufälligkeit. Vgl. W. W. IV, S. 240, 252, 288.

59) Vgl. besonders Kritik der Urth.-Kr. § 77 (W. W. IV, S. 305—309 und § 81 (Eb. S. 325—326).

60) Belegstellen zu dem hier Gesagten sind oben Anm. 54 gegeben.

61) Vgl. Kritik der Urth.-Kr. § 75, 76.

62) Die auffallende Art, wie Kant anticipirend die Erklärung der Varietäten in Organismen durch mechanische und physiologische Ursachen in Betracht zieht, wird von Häckel (Natürl. Schöpfungsgeschichte Vorl. 5), von Schultze (Kant und Darwin) und von Stadler (Kant's Teleologie) näher beleuchtet. Die wichtigsten Stellen sind entschieden die in der Kritik der Urtheilskraft § 79 u. 80 (W. W. IV, S. 312, 315, 322—325). So viel scheint wenigstens klar zu sein, dass Kant 1) die Unmöglichkeit, das Leben durch mechanische oder unorganische Ursachen zu erklären, und 2) die Nothwendigkeit gewisser ursprünglicher Verschiedenheit der Form, gewisser Keime, auf welche Umstände einwirken können, behauptet. Beide Behauptungen sind indessen nur auf Erfahrung begründet. (Vgl. zum ersten Punkte W. W. IV, S. 313. Anm.; zum zweiten W. W. VI, S. 321—322.)

63) W. W. VI, S. 382—383.

64) W. W. IV, S. 344.

65) Kritik der reinen Vernunft S. 538. (Kehrb. S. 617.)

Anmerkungen zur vierten Vorlesung.

1) Hinsichtlich Kant's Ansicht von der Psychologie ist bereits Einiges bemerkt worden, Folgende zwei Stellen sind sehr unterrichtend: Kritik S. 557—558 (Kehrb. S. 639—640): „Wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat und von welcher man in unsern Zeiten so grosse Dinge zur Aufklärung erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muss, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien a priori enthält. Also muss empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben gänzlich ausgeschlossen," und in dem Briefe an Sömmering über das Organ der Seele (W. W. VII, 1, pag. 119 Anm.): „Unter Gemüth versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima) nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt; wodurch das gewonnen wird, dass wir in Ansehung des denkenden Subjectes nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewusstsein und der Einheit derselben a priori in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen (mit dem Verstande) zu thun hat, sondern nur mit der Einbildungskraft, deren Anschauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes als empirischer Vorstellungen) Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduction) correspondirend und zu einem Ganzen der innern Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können. Vgl. ebend. S. 121—122 Kant's Meinung über den metaphysischen Werth der physiologischen Psychologie.

2) Darüber vgl. man im Allgemeinen Kritik p. 510—517; 551—559 (Kehrb. S. 586 folg., 631 folg.) und Vorrede zu den Met. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft.

3) Ja, es lässt sich eine Stufe der Naturerkenntniss denken, auf welcher der ganze Weltvorgang durch Eine mathematische Formel vorgestellt würde, durch Ein unermessliches System simultaner Differentialgleichungen, aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atomes im Weltall zu jeder Zeit ergäbe. (Du Bois Reymond, Emil, Ueber die Grenzen des Naturerkennens p. 3.)

4) Ein gutes Beispiel dieser bloss mechanischen oder metaphorischen Art, die Sinnlichkeit zu betrachten oder der wunderlichen Consequenz, zu der sie führen kann, bietet Herrn Huxley's Correctur Hume's. Die einzige Sicherheit für Herrn Huxley ist „das momentane Bewusstsein, welches wir einen gegenwärtigen Gedanken oder ein gegenwärtiges Gefühl nennen," und ein momentanes Bewusstsein kann in einem Geiste, der sonst absolut leer von Allem ausser dem einen Eindruck ist, da sein „wenn ein rothes Licht über unser Gesichtsfeld blitzt, so entsteht im Geiste ‚ein sinnlicher Eindruck', den wir roth nennen. Mir erscheint es so, dass dieser Sinnlichkeitsact, roth, etwas ist, was ganz unabhängig von jedem andern Eindruck oder jeder andern Vorstellung als ein individuell Seiendes dasein kann" (Hume p. 35, 68). Natürlich müssen für Herrn Huxley die Verhältnisse, unter denen individuelle Existenzen gedacht werden, gleichfalls mechanisch erfolgen; auch sie sind Eindrücke oder „eine Art von Eindrücken von Eindrücken" (Hume p. 69). Wunderlich genug scheint es für diese Eindrücke von Eindrücken keine zureichende Ursache zu geben. Jeder Eindruck spiegelt einen einzelnen Eindruck ab oder ist dessen Resultat, aber wenn „zwei Eindrücke von gleicher Form gegenseitig sind, so entsteht im Geiste ein tertium quid, ein Drittes, welches die Wahrnehmung der Gleichheit ist."

Natürlich will H. Huxley irgend einen Unterschied zwischen einer Wirkung und dem Bewusstsein einer Wirkung nicht zugeben, „es ist bloss ein Wortunterschied zwischen dem Haben einer sinnlichen Vorstellung und dem Wissen, dass man sie habe . . . . Aber die blossen Metaphysiker schlagen aus dieser Zweideutigkeit viel Kapital" (Hume p. 73).

Es ist sehr interessant zu finden, dass während H. Huxley die Irrthümer der Metaphysiker auf die von ihnen thörichter Weise als wichtig betrachtete Unterscheidung zwischen sinnlichem Eindruck und Bewusstsein von sinnlichem Eindruck zurückführt, H. Herbert Spencer die Entdeckung machte, dass die Quelle der metaphysischen Verwirrungen die „Verwechselung von zwei ganz verschiedenen Dingen gewesen ist, nämlich davon, einen sinnlichen Eindruck zu haben, und dem, sich dessen bewusst zu sein, einen sinnlichen Eindruck zu haben" (Psychologie II, § 405). Ja, H. Spencer denkt, dass, abgesehen von dieser klaren Unterscheidung von Subject und Object, es für eine Intelligenz unmöglich ist, sich eines sinnlichen Eindruckes als solchen bewusst zu sein. (Ebend. S. 373.)

5) Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, 1876, S. 217. Das ist ein sehr interessantes Werk, besonders dadurch, dass es die volle Bedeutung der von Lange in unsystematischer Weise hingeworfenen Principien zeigt. Häufig wird darauf Bezug genommen werden, da es eine zuverlässige Uebersicht der Ansichten Lange's gibt. Als eine anderweitige Uebersicht vergleiche man Herrn Nolen's Artikel Revue philos., 1877, October und December.

6) In dieser Ansicht über die Verdienste des Lange'schen Werkes befinde ich mich mit Prof. A. Lasson und Prof. Flint in erwünschter

Uebereinstimmung. (Vgl. Philos. Monatsh. 1877, S. 225 und Antitheistic Theories 1879, S. 459.)

7) Vaihinger a. a. O. S. 18. Vgl. allgemein den Schlussabschnitt der „Gesch. des Mat.“: „der Standpunkt des Ideals.“

8) Dieser organische Trieb wird von Vaihinger „ästhetisch, ideal, architectonisch und synthetisch“ genannt. Vgl. a. a. O. S. 18: „Speculation ist ein Erzeugniss des ästhetischen, idealen, architectonischen, synthetischen Triebes.“

9) Vgl. Herrn Spencer's First Principles S. 89, S. 161.

10) Dies wird auf indirecte Art von Herrn Spencer anerkannt. Vgl. nebst anderen Stellen Psychology II, pp. 493—494 und im Allgemeinen Psychology P. II. Ch. 3.

11) Gesch. des Mat. II, S. 5 u. S. 3.

12) Vgl. Kritik d. rein. Vernunft S. 63, besonders die aus der ersten Ausgabe herübergenommene Anmerkung. (Kehrb. S. 56.)

13) Vgl. Vaihinger a. a. O. S. 23.

14) Vgl. Gesch. d. Mat. II, S. 49—50.

15) Gesch. d. Mat. II, S. 410—411. Vgl. Vaihinger S. 57 u. folgg.

16) Gesch. d. Mat. II, p. 423.

17) Dies lässt sich vielleicht an Herrn Herbert Spencer besonders gut bemerken. Abgesehen von der besonderen Dunkelheit, welche dem, was H. Spencer als das „Object“ bezeichnet, anhaftet, so finden wir ihn beständig auf eine Umgebung Bezug nehmen, welche die verschiedenen Modificationen des Bewusstseins hervorbringt. Solch eine Umgebung ist nur dann allein ein begreiflicher Erklärungspunkt, wenn sie selbst differentiirt oder ihrem Wesen nach mannigfaltig beschaffen ist, und in der That machen alle Erklärungen der besonderen Bewusstseinszustände in ihrer Bezugnahme auf objective Ursachen die stillschweigende Voraussetzung, dass diese Ursachen so geartet sind, wie wir sie kennen. Wenn jedoch H. Spencer auf den letzten Grund der gesammten Reihe von Zuständen, den subjectiven und objectiven kommt, so finden wir ihn beständig behaupten, derselbe müsse als unbekannt und unerkennbar betrachtet werden. Es ist aber ganz klar, dass das Unbekannte und Unerkennbare nicht die Ursache ist, auf welche nach Hrn. Spencer man sich in der psychologischen Analysis bezieht, wenn man den dabei vorkommenden Correlationen nachgeht. Wlr können nicht zugleich aufrechthalten — einmal, dass es unmöglich ist, einen bekannten Zustand als einen Bewusstseinsmodus ohne Bezug auf ein Etwas, was nicht selbst ein solcher Modus ist, zu bestimmen, und dann wieder, dass bekannte Modificationen des Organismus und äusserer realer Erscheinungen die Correlate von Bewusstseinszuständen sind.

Es sei hinzugefügt, dass viele von Hrn. Spencer's Aeusserungen, wenn er mit dem Problem des Idealismus zu thun hat, einen Sinn haben, der sich mit den allgemeinen Principien seiner Philosophie schwerlich vereinigen lässt. Insbesondere ist sein umgewandelter Realismus eine merkwürdige metaphysische Lehre.

18) Gesch. d. Mat. II, S. 29 u. 32.

19) Gesch. d. Mat. II, S. 33.

20) Gesch. d. Mat. II, S. 36.

21) Gesch. d. Mat. II, S. 44—45.

22) Vgl. die aus Kant zur ersten Anmerkung dieser Vorlesung angeführte Stelle.

23) Gesch. d. Mat. II, S. 374.

24) Vgl. Gesch. d. Mat. II, S. 374—375, S. 427—428. Spencer, Pr. of Psychology I, 627.

Es muss bemerkt werden, dass in den von Lange vertretenen Formen des psychologischen Monismus subjective Bewusstseinszustände als Wirkungen angesehen werden, während die objectiven Zustände, ihre Ursachen, zu gleicher Zeit als Bewusstseinsmodi angesehen werden. Das ist nur möglich auf Grund einer Verwechselung der objectiven Vorgänge mit unserm Bewusstsein davon. Sie werden in Wirklichkeit als etwas behandelt, das über und jenseits den subjectiven Zuständen liegt, aber so bald die Frage erhoben wird: was macht den Unterschied? so wird erklärt, es gebe keinen Unterschied. In den folgenden Stellen, welche ich aus H. Huxley entnehme, als einem Schriftsteller, der sich immer klar und scharf ausdrückt, tritt diese Zweideutigkeit sehr bestimmt hervor:

„Die ‚Sammlung von Wahrnehmungen‘, welche den Geist bildet, ist in Wirklichkeit ein System von Wirkungen, deren Ursachen in den vorhergehenden Veränderungen des Gehirnstoffs zu suchen sind, gerade so, wie die ‚Sammlung von Bewegungen‘, welche wir fliegen nennen, ein System von Wirkungen ist, dessen Ursachen wir in den Bewegungsweisen des Muskelstoffs der Flügel zu suchen haben.“ — Hume S. 78.

„Wenn wir daher den Satz analysiren, dass alle seelischen Erscheinungen die Wirkungen oder Erzeugnisse materieller Erscheinungen sind, so läuft dessen ganzer Sinn darauf hinaus: dass, wenn diejenigen Bewusstseinszustände, welche wir Sinnesempfindung oder Gemüthsbewegung oder Denken nennen, in's Dasein treten, eine gründliche Untersuchung uns guten Grund für die Ueberzeugung verschafft, dass ihnen diejenigen anderen Bewusstseinserscheinungen vorausgehen, denen wir den Namen Stoff und Bewegung geben. Alle materiellen Veränderungen erscheinen schliesslich als Arten der Bewegung; aber unser Wissen von der Bewegung ist nur das von einer Veränderung der Stelle und Ordnung unserer sinnlichen Empfindungen, gerade wie unser Wissen vom Stoff auf diejenigen Empfindungen, von denen wir ihn als Ursache betrachten, beschränkt ist.“ S. 80—81.

Was auch für Gegengründe vorgebracht werden können, so ist es immerhin doch möglich, ein reales Etwas anzunehmen, das die Ursache aller unserer Eindrücke ist; dass die sinnlichen Empfindungen, wenn auch nicht Abbilder, so doch Symbole dieses Etwas sind; und dass der Theil dieses Etwas, welchen wir das Nervensystem nennen, ein Apparat ist, um uns mit einer auf jene Symbole begründeten Algebra der Thatsachen zu versehen. Ein Gehirn kann die Maschinerie sein, durch welche das materielle Weltall zum Selbstbewusstsein gelangt. Aber es ist wichtig zu be-

merken, dass selbst, wenn diese Vorstellung vom Weltall und die Beziehung des Bewusstseins auf seine übrigen Bestandtheile wahr wäre, wir nichts desto weniger doch von den Schranken unseres Denkens gefesselt, unvermögend sein würden, die Argumente des reinen Idealismus zu widerlegen. Je vollständiger die materialistische Stellung eingenommen wird, desto leichter ist es zu zeigen, dass die idealistische Stellung unangreifbar ist, wenn sich der Idealist in den Grenzen des positiven Wissens hält.“ S. 81—82.

Da man sich nun schwerlich denken kann, dass einer dieser Schriftsteller Bewusstseinsgegenstände für etwas anderes ansieht, als für die subjectiven Modi des Einzelnen, so würde folgen, dass jeder physische Process zugleich eine Veränderung in den subjectiven Modi irgend eines einzelnen Bewusstseins ist. Das ist dann der toll gewordene Idealismus. Hr. Huxley entschlüpft demselben, indem er von unserm Wissen um die Bewegung redet, als ob es von der Bewegung verschieden wäre, aber es ist zweifelhaft, ob er diesen Unterschied aufrecht erhalten kann. Die Frage ist einfach die: Sind die objectiven Vorgänge, welche wir durch wissenschaftliche Beobachtung als die Begleiter von subjectiven Zuständen entdecken, zugleich Ursachen dieser Zustände und selbst Zustände? Nur ein Schriftsteller hat sich, so viel ich weiss, aus der Schwierigkeit gezogen, indem er behauptet, dass Bewusstseinszustände nicht Zustände des Einzelnen sind, dass sie weder objectiv noch subjectiv sind. Das ist Herrn Shadworth Hodgson's Lehre, wie er sie in seinem trefflichen Werke „Philosophy of Reflection“ vorträgt. Es würde sich nicht schicken, über ein Werk, welches eingehende Behandlung verdient, irgend ein kurzes Urtheil zu bieten, aber ich muss doch bemerken, dass nur die Eigenthümlichkeit der Terminologie Herrn Hodgson's die wesentliche Uebereinstimmung seiner Denkweise mit Philosophen verbirgt, von denen er in Worten abzuweichen scheint.

25) Man vergl. einen sehr schätzbaren Abschnitt über Monismus in Lotze's Medicinischer Psychologie S. 45—55.

26) Gesch. d. Mat. II, S. 427.

27) Obwohl ich mit Herrn S. H. Hodgson in seiner Methode den Unterschied zwischen dem Wesen und der Geschichte einer Thatsache aufzufassen, nicht übereinstimme, so sind seine Bemerkungen doch sehr bedeutend. Vgl. Phil. of Reflection I, S. 226—227.

28) Was die Vorsicht betrifft, mit welcher der Begriff des Zwecks gebraucht werden muss, vgl. man Lotze's Allgemeine Physiologie S. 48—57. Eine sehr gute Auseinandersetzung in Kantischer Richtung ist in Herrn Herberts Modern Realism Examined S. 385—388 gegeben.

29) Gesch. des Mat. S. 55—56, 61, 177—178, 493—494, 540. Vgl. Vaihinger a. a. O. S. 18, 56, 105.

Anhang.

Kant's Widerlegung des Idealismus.

Die „Widerlegung des Idealismus“ scheint den Kritikern der Kantischen Theorie ungewöhnliche Schwierigkeiten dargeboten zu haben. In einer neueren Mittheilung an den „Mind“ (Juli 1879 S. 408—410) analysirt Hr. H. Sidgwick den Beweis und besteht darauf, dass Kant, vielleicht unbewusst sich vorgestellt habe, das Dasein der Noumena zu beweisen oder vielmehr das reale Ding im Raum mit dem unbekannten Grund der Erscheinungswelt zu identificiren. Wenn diese Ansicht als aus gewissen Ausdrücken in der „Widerlegung“ herfliessend aufgestellt werden kann, so wird es wichtig, genau zu ermitteln, was denn Kant als Gegenstand seiner Erörterung sich wirklich vorstellte. Leicht möglich folgt das Missverstehen der „Widerlegung“ aus einem Missverständniss der Frage, von welcher Kant ausgeht.

Ich kann überhaupt nicht begreifen, warum denn Hr. Sidgwick den Ausdruck gebraucht, „Gegenstände im Raum ausser unserm Körper“, denn diese Unterscheidung kommt in der „Widerlegung“ nicht vor, und es muss für Jeden, welcher die Kantischen Formeln „innere und äussere Erfahrung“ erwägt, klar sein, dass von dem unsern Körpern Aeusserlichen nicht die Rede ist. Aber ohne darauf näher einzugehen, möchte ich darauf hinweisen, dass die „Widerlegung“ nur verstanden werden kann, wenn man sich über ihre Stellung in der Kritik Rechenschaft gibt. In der zweiten Ausgabe erscheint sie im Zusammenhange mit den Postulaten des empirischen Denkens und wird als Ergänzung des dort zwischen dem Möglichen und Wirklichen aufgestellten Unterschiedes eingeführt. Nach Kant ist das Element der Wirklichkeit in der Erfahrung nothwendiger Weise das, was in der empirischen Anschauung durch die Wahrnehmung oder in seiner reinsten Form durch die sinnliche Empfindung geliefert wird. Obwohl der vollständige Gegenstand oder das Ding nicht wahrgenommen wird, bis die Empfindung durch die Kategorien näher bestimmt ist (Kritik d. r. V. S. 195—196 Kehrb. S. 205—206), so muss doch, damit es überhaupt eine wirkliche Er-

kenntniss gebe, es nothwendiger Weise ein Element der Wirklichkeit geben, einen gegebenen Eindruck, etwas von dem Subject nicht Hervorgebrachtes, nicht durch die Gesetze seiner Einbildungskraft Entwickeltes. Aber dies hinsichtlich des wirklichen äusseren Daseins zu behaupten, lässt, wie Kant bemerkte, voraussetzen, dass es äussere Wahrnehmung gibt, d. h. voraussetzen, dass innere und äussere Erfahrung, Erkenntniss des Daseins äusserer Phänomene und meines eigenen Daseins, auf demselben Niveau stehen. Nun hatte der Cartesianische oder problematische Idealismus immer darauf bestanden, dass keine anderen Bestimmungen als die meines eigenen Daseins unmittelbar erkannt würden. (Man bemerke, dass die Frage nicht die über Vorstellungen ist, welche keine Erkenntniss geben, sondern über Bestimmung vom Dasein.) Nach dieser Theorie würde daher die äussere Wahrnehmung, Bestimmung des Daseins wirklicher Dinge im Raum, einfach eine Phase innerer Erfahrung sein mit Hinzunahme eines Schlusses auf Aeusserlichkeit. Sofern es sich um Bestimmung äusserer Gegenstände handelte, würde die Einbildungskraft, nicht die Wahrnehmung, der wesentliche Factor sein. Nun betont Kant es in der entschiedensten Weise, dass hier und hier allein sein Problem liegt. Er wünscht zu beweisen, dass eine Bestimmung meines eigenen empirischen Daseins unmöglich ist ohne eine gegebene wirkliche Thatsache äusserer Wahrnehmung, eine empirische Anschaunng äusserer Sinnlichkeit, d. h. sinnlicher Empfindungen, welche durch die Kategorie der Substanz bestimmt und als wirklich daseiend erkannt sind. Er hat dabei in keiner Weise mit dem Ding an sich zu thun, wohl aber mit dem Dasein unserer Erscheinungen, und wünscht nur vollkommen klar zu machen, dass dafür ein gegebener wirklicher Eindruck oder eine wirkliche äussere Wahrnehmung gebieterisch erfordert wird. Wenn er also in dem Beweise den Ausdruck „Vorstellung eines Dinges ausser mir“ gebraucht im gegensätzlichen Unterschiede von „Ding ausser mir“, so zielt er nur auf den Unterschied zwischen Einbildung und Wahrnehmung hin. (Die Unterscheidung zwischen „Ding“ und „Vorstellung oder Begriff eines Dinges“ ist nicht ungewöhnlich bei Kant und hat niemals, so viel ich weiss, irgend welchen Bezug auf die Frage der Noumena, sondern immer auf das Verhältniss des in der Erfahrung Wirklichen und Möglichen. Die Anmerkung zu der ersten Bemerkung in dem „Beweise“ hätte jede Verwirrung in dieser Hinsicht ausschliessen sollen.

Ueberdies ist wohlbekannt, dass die Widerlegung des Idealismus wesentlich in der Kritik der Paralogismen enthalten ist, wie sie in der Ersten Ausgabe der Kritik erschien, und die Art, wie sie dort auftrat, kann über ihre wahre Bedeutung nicht den leisesten Zweifel übrig lassen. Der Text ist der bei Weitem beste Commentar zu dem „Beweise“ in verbesserter Form. Allerdings mögen Jemanden, der die Kantische Lehre vom Ding an sich nicht gehörig würdigt, Ausdrücke wie „Wirklichkeit äusserer Dinge, durch Wahrnehmung uns bekannt gewordene Körper, Vorstellung der Wirklichkeit“ zweideutig erscheinen. In der Behandlung der Paralogismen in der Ersten Ausgabe werden aber über dies Alles die befriedi-

gendsten Erläuterungen gegeben zusammen mit der ausführlichsten Darlegung, dass das Ding an sich keineswegs in dem Problem enthalten ist. Aus Kant's dort gegebener Klassification idealistischer Theorien und seiner Erörterung des Cartesianismus erhellt hinlänglich, wie einfach der Lehrsatz ist, welchen er beweisen will. Dass ein gegebenes, nicht selbst hervorgebrachtes Element der Sinnlichkeit in der äusseren Wahrnehmung enthalten, und dass dieses der Wirklichkeitsfactor in der Wahrnehmung sei — das ist das Wesentliche seiner Theorie, was man auch immer von ihrer Wahrheit oder Consequenz halten mag.

Im Verlage von **Erich Koschny** in Leipzig erschien:

Immanuel Kant's
sämmtliche Werke

in 8 Bänden und einem Supplementbande.

Herausgegeben, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung Kant's versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Preis p. cplt. 32 Mark; jeder Band auch einzeln verkäuflich.

Inhalt:

Bd. I. Kant's Leben und Schriften. Die Kritik der reinen Vernunft.
„ II. Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft.
„ III. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in 2 Theilen.
„ IV. Die Logik, die Anthropologie und die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
„ V. Die kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik.
„ VI. Die kleineren Schriften zur Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie.
„ VII. Die kleineren Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft.
„ VIII. Die vermischten Schriften und der Briefwechsel.
Supplementband, I. Abthlg. Die physische Geographie.
II. Abthlg. Die vier lateinischen Dissertationen.

Erläuterungen zu Kant's sämmtlichen Werken.

von

J. H. v. Kirchmann.

Preis 10 Mark 50 Pf.

Spinoza's Werke

im Urtexte.

Herausgegeben von

Dr. Hugo Ginsberg.

Bd. I. Die Ethik. Preis 2 Mark.
„ II. Der Briefwechsel. Preis 3 Mark.
„ III. Der theologisch politische Tractat. Preis 3 Mark.
„ IV. Die unvollendeten Abhandlungen. Preis 3 Mark.

Benedict von Spinoza's
sämmtliche philosophische Werke.

Uebersetzt

von

J. H. v. Kirchmann und **Prof. Schaarschmidt.**

2 Bände. Preis 8 Mark.

Im Verlage von **Erich Koschny** in Leipzig erschien:

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung
von
Dr. F. Ascherson,
sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten,
redigirt und herausgegeben
von
C. Schaarschmidt.
XVI. Band.
Preis p. cplt. 12 Mark.

Karl Rosenkranz.

Eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie.
Von
Dr. Richard Quaebicker,
Professor in Königsberg.
Preis 2 Mark.

Neue Abhandlungen

über den
menschlichen Verstand.
Von
G. W. v. Leibniz.
Uebersetzt von **C. Schaarschmidt.**
Preis 5 Mark.

Die Theodicee

von
G. W. v. Leibniz.
Uebersetzt von **J. H. v. Kirchmann.**
Preis 4 Mark 50 Pf.

Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften

von
G. W. v. Leibniz.
Uebersetzt von **J. H. v. Kirchmann.**
Preis 2 Mark.

Seele und Geist
und
das Phantom der Ichlichkeit.

Kritische Abhandlungen
von
Gustav Knauer.
Preis 1 Mark 50 Pf.

Druck von P. Neusser in Bonn.

A.Bos
Buchbi
MÜNC

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Adamson, Robert

Ueber Kant's Philosophie

Leipzig 1880

Ph.u. 7 g
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171780-6